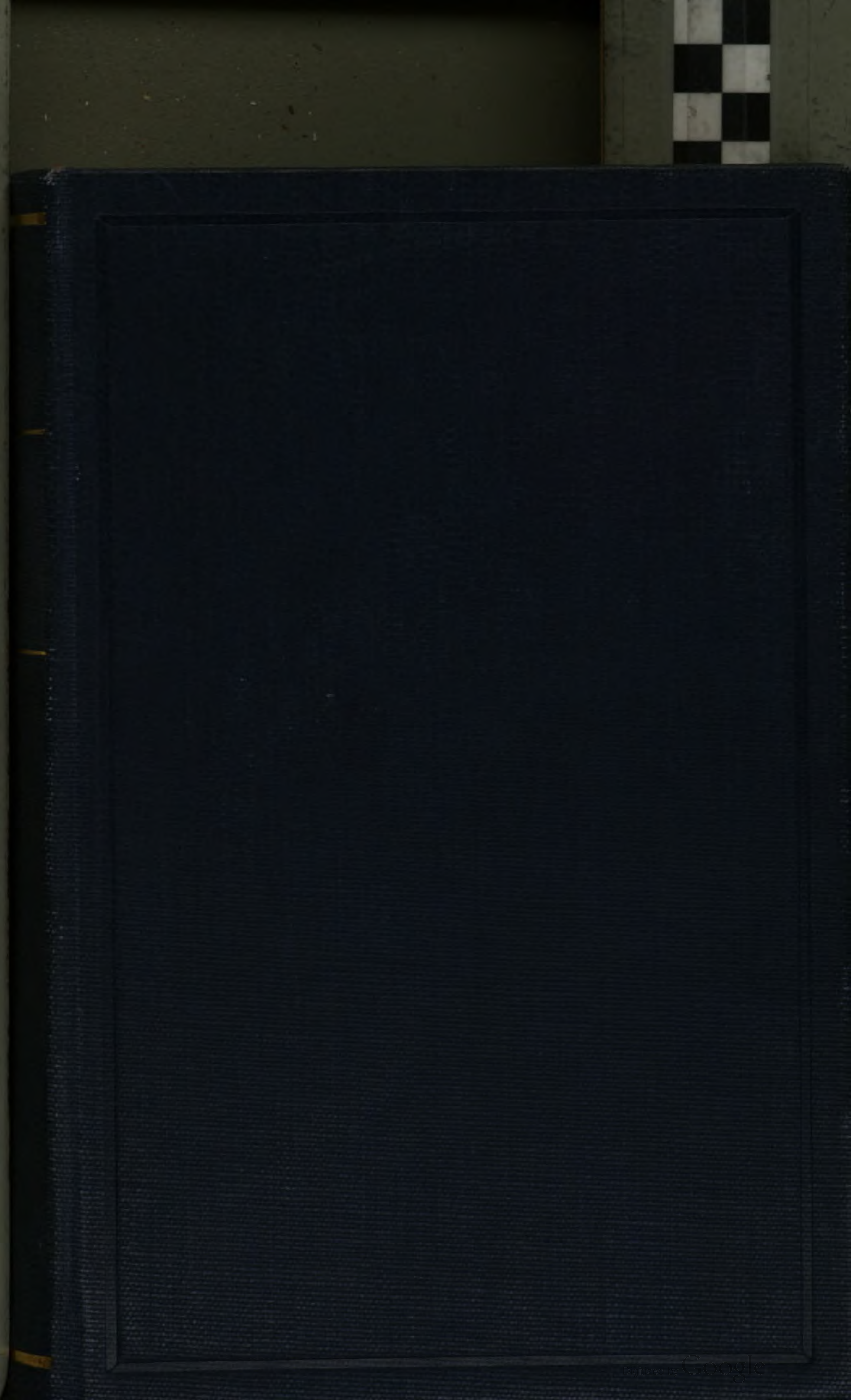
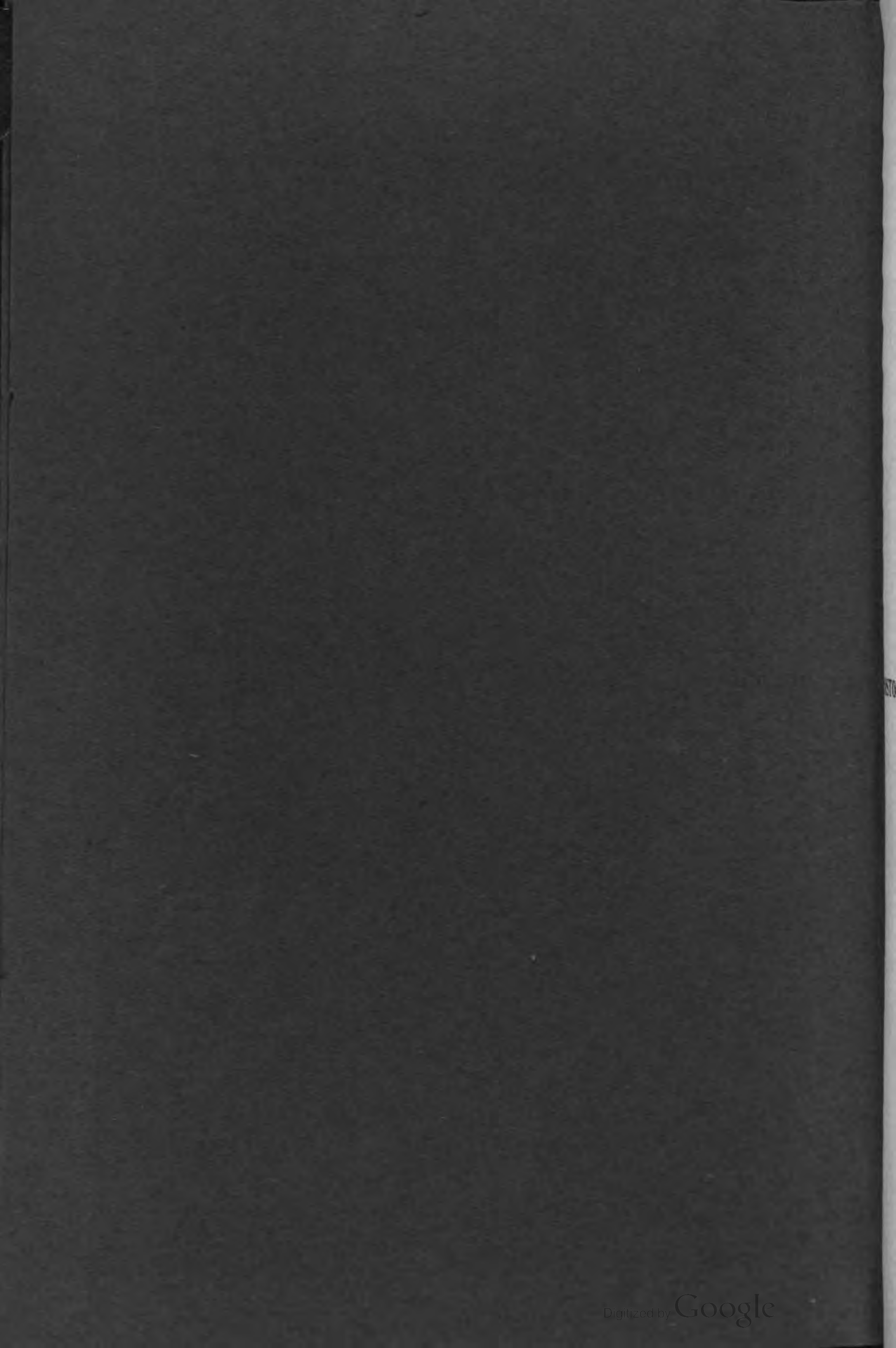






ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

MOYEN AGE

QUATRIÈME ANNÉE

1929

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne (V^e)

1929

LES SOURCES GRÉCO-ARABES
DE
L'AUGUSTINISME AVICENNISANT

En jetant un coup d'œil sur les manuscrits qui contiennent des traductions latines médiévales d'œuvres arabes, on constate aisément l'existence d'une tradition qui voulait que certains traités *De intellectu* fussent recopiés dans le même volume et réunis pour la plus grande commodité du lecteur. Alexandre d'Aphrodise, Alkindi, Alfarabi, le *De anima* d'Avicenne semblent s'appeler les uns les autres et se compléter mutuellement [1]. C'est qu'en effet ces écrits formaient une chaîne doctrinale qui permet de suivre les progrès accomplis par la spéculation philosophique touchant la doctrine de l'intellect. Nous avons, dans la *Summa contra gentiles* de saint Thomas, Lib. II, cap. 59-78, un bon exemple du soin extrême avec lequel ces matériaux furent dans la suite colligés, critiqués, utilisés, et l'on pourrait trouver chez les latins du XIII[e] ou même du XIV[e] siècle, la preuve de la vitalité persistante des idées et formules mises en circulation par des philosophes grecs ou arabes qui avaient vécu plusieurs siècles auparavant. C'est l'histoire d'une partie au moins de cette tradition que nous voudrions esquisser, celle qui passe par Avicenne et qui, à travers ce que nous avons proposé de nommer l'*Augustinisme avicennisant*, peut réclamer dans une certaine mesure comme siens des hommes de la valeur d'un Albert le Grand ou d'un Ulrich de Strasbourg ; ici, comme ailleurs, le point de départ est dans Aristote, et c'est donc de lui qu'il nous faut partir à notre tour.

Il n'est pas une idée, une expression d'Aristote qui n'ait été prise en considération et utilisée par ses commentateurs. La remarque vaut en général pour tous les problèmes auxquels il a touché

1. Voir G. Théry, O. P., *Autour du décret de 1210 : II. — Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique.* (Bibliothèque Thomiste, VII) Le Saulchoir, Kain, 1226, p. 69-74.

et pour le problème de l'intellect en particulier ; nous n'aurons, pour nous en convaincre, qu'à suivre nos auteurs, car ils nous renverront d'eux-mêmes à leurs sources. Il n'en est pas moins vrai qu'un texte d'Aristote a joué sur ce point un rôle privilégié, à tel point qu'en un certain sens l'histoire de l'intellect au moyen-âge se confond avec celle des interprétations qui en furent alors proposées : c'est celui du *De anima*, III, 5, 430 a 10-19 [1].

Réduit à ce qu'il contient d'à peu près intelligible, ce texte obscur soumettait à la réflexion des philosophes les thèses suivantes :

1. Dans tout être, naturel ou artificiel, il y a un élément qui joue le rôle de matière, et un élément qui joue le rôle de forme ; l'un est en puissance, l'autre produit en acte tout ce qui rentre dans son genre ; il doit donc y avoir, dans l'âme aussi, un intellect apte à tout devenir et un intellect capable de tout produire.

2. L'intellect capable de tout produire est un *habitus*, ὡς ἕξις τις.

3. Il se comporte à l'égard des intelligibles en puissance, qu'il rend intelligibles en acte, comme la lumière se comporte à l'égard des couleurs en puissance qu'elle rend couleurs en acte : οἷον τὸ φῶς.

4. Il est séparé : χωριστὸς

5. Il est impassible : ἀπαθὴς

6. Il n'est pas mélangé : ἀμιγής

7. Il est acte par essence : τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια

8. Il est immortel et éternel : ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον

9. L'intellect passif est au contraire corruptible : φθαρτός, et ne peut penser sans le premier.

En rapprochant ce texte de certains passages de la *Métaphysique*, XII, 7, 1072 b 14-21 et XII, 9, 1074 28-35, ou encore de l'*Éthique à Nicomaque*, X, 17, 1177 b 26-34 [2], on en venait aisément à cette conclusion que l'intellect agent dont parle Aristote n'est autre que Dieu même. Pourtant les lecteurs grecs, arabes ou latins du Philosophe ne restaient pas moins perplexes devant une pareille description que nous ne le demeurons nous-mêmes aujourd'hui, après tant d'efforts consacrés à l'éclaircir. Si l'intellect passif est

---

1. Sur les innombrables difficultés de traduction soulevées par ce texte, consulter le précieux commentaire de G. RODIER, *Aristote, Traité de l'âme*, Paris, E. Leroux 1900, t. II, p. 459-467. — On notera que, selon Rodier, certains textes d'Aristote favorisent l'identification de l'intellect agent à Dieu (*ibid.*, p. 29) et même que d'autres textes lui semblent appuyer jusqu'à un certain point la doctrine de l'intellect possible séparé (*ibid.* p. 461-462).

2. Voir les notes de G. RODIER, *Aristote, Éthique à Nicomaque*, Livre X, Paris, Ch. Delagrave, 1897, p. 115-120.

de l'ordre de la matière et corruptible, est-il réellement matériel et corporel, ou ne s'agit-il là que d'une matérialité analogique et d'une corruptibilité relative ? Si l'intellect agent est un *habitus*, que veut dire ce mot, puisque d'autre part on nous dit qu'il est acte par essence ? S'il est séparé et non mélangé, de quoi est-il séparé et à quoi n'est-il pas mélangé : le corps ou les intelligibles ? S'il est immortel et perpétuel, son immortalité et sa perpétuité sont-elles celles d'une substance telle que l'homme ou s'agit-il de Dieu ? S'il s'agit de Dieu, enfin, que nous reste-t-il à nous-mêmes en fait d'intellect et que devient le sens du mot *pensée* lorsqu'il s'applique à un être qui n'a pas en soi le principe de sa propre actualité ? Nous avons montré ailleurs quelles répercussions l'étude de ces problèmes avait exercées sur l'histoire de la philosophie chrétienne au moyen-âge [1] et dans quelle mesure elle avait conditionné la pensée de saint Thomas d'Aquin lui-même ; en reprenant la même question sous un autre angle, nous espérons montrer qu'en dehors de la réaction vigoureuse contre l'avicennisme que le thomisme représente, on peut trouver au moyen âge des influences avicenniennes plus profondes et plus persistantes qu'on ne l'imagine communément ; mais, pour comprendre Avicenne lui-même, il faut d'abord connaître ceux dont il ne fut que le continuateur.

I. — ALEXANDRE D'APHRODISE

Le point de départ des spéculations arabes et médiévales sur l'intellect fut Alexandre d'Aphrodise. Interprété, déformé au besoin, c'est lui qui construisit le cadre dans lequel toutes les doctrines ultérieures tenteront avec plus ou moins de succès de se loger. Nous distinguerons dans sa doctrine de l'intellect les idées qui lui appartiennent en propre de celles de son maître Aristoclès, qu'on a indument portées à son compte et que nous étudierons séparément.

1. — La doctrine d'Alexandre

La doctrine d'Alexandre d'Aphrodise [2] touchant la nature de l'intellect se trouve exposée dans l'opuscule connu de la scolastique

1. Et. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen-âge, t. I, p. 5-127.

2. Alexandre, né à Aphrodisias, en Cairie, à une date inconnue ; sa vie se place entre la seconde moitié du IIe siècle et la seconde moitié du IIIe ; il fut professeur de philosophie à Alexandrie, puis à Athènes dans l'une de ces écoles que sup-



latine sous le titre *De intellectu et intellecto* [1]. La division de l'intellect que propose Alexandre est tripartite :

intellectus materialis (νοῦς ὑλικός)
intellectus qui intelligit et habet habitum ut intelligat (νοῦς καθ' ἕξιν)
intelligencia agens (νοῦς ποιητικός)

Examinons d'abord la première de ces divisions. Ainsi que nous venons de l'indiquer, l'*intellectus materialis* correspond au *νοῦς ὑλικός* du texte grec d'Alexandre [2]. Pour donner à cette expression son sens exact, il faut savoir que les deux termes de *materia* et de *potentia* sont exactement synonymes dans cette doctrine : « ...id quod est in potentia, quia quod illiusmodi est, quia est sic, est materia. » Ainsi donc, l'intellect matériel n'est pas autre chose ici que l'intellect possible ou, plus exactement, l'intellect considéré dans sa pure et nue potentialité [3]. Ce serait donc une erreur grave

primera en 529 le décret de l'empereur Justinien. — Consulter : NOURRISSON, *De la liberté et du hasard. Essai sur Alexandre d'Aphrodisias, Traité du destin et du libre pouvoir, aux Empereurs, traduit en français pour la première fois*, Paris, Didier, 1870 (notamment, p. 71-151). — Ed. ZELLER *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 4e édit., Leipzig, 1909, III, 1, p. 817-831. — GABRIEL THÉRY, O. P., *Autour du décret de 1210* : II. — *Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique* (Bibliothèque thomiste, VII). Le Saulchoir,, Kain, 1926.

1. Cet opuscule est en réalité la traduction d'une section du περὶ ψυχῆς d'Alexandre (Voir G. THÉRY, *Alexandre d'Aphrodise*, p. 20). Le texte latin en a été publié par le P. THÉRY, *op. cit.*, p. 74-82. C'est à cette édition que renvoient toutes nos citations de l'œuvre d'Alexandre. — Le texte grec a été publié par I. BRUNS, *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. De anima cum mantissa*, Berlin, G. Reimer, 1887, p. 106-113.

2. Voir B. HANEBERG, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus* (Abhandlungen der K. bayer. Akad. der Wissensch. I Kl., XI Bd., I. Abh.) München, 1866 ; page 203. Cf. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 28, note 1. — Le texte d'Aristote auquel est empruntée l'expression d'intellect agent est *De Anima*, III, 5, 430 a, 15. Celle d'intellect acquis (voir plus loin p. 14) au *De gen. animal.*, II, 3, 736 b, 27 ; cf. Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 387, note 4. Celle qui fait de l'intellect un *habitus*, vient de *De Anima*, III, 5, 430 a, 15 ; toutefois, le P. Théry a justement observé (*op. cit.*, p. 30) que l'expression ne s'y trouve pas littéralement, et qu'en outre l'ἕξις dont parle Aristote relève de l'intellect séparé, au lieu que celle dont parle Alexandre relève de l'intellect humain.

3. « Dixit Alexander quod intellectus apud Aristotelem est tribus modis ; unus est intellectus materialis. Hoc autem quod dico materialis est, scilicet intellectus substantivus quem possibile est fieri intellectum, et est quasi materia ; et per hoc quod dico materia, non intelligo aliquid quod sit subjectum, et possit fieri aliquid significatum [*sic*, éd. citée ; mieux : signatum] propter existenciam alicuius forme in se ; sed postquam est sic, non fit nisi quod possibile est fieri intellectum secundum viam possibilitatis, sicut est id quod est in potencia, quia quod illiusmodi est, quia est sic, est materia. » ALEXANDRE, éd. citée, p. 74-75. La traduction

que d'attribuer à l'intellect matériel d'Alexandre la moindre trace de corporéité, au sens que l'on donne d'ordinaire à ce mot. Il se peut qu'on l'ait plus tard interprété en ce sens, mais ce n'est certainement pas en ce sens que lui-même l'interprétait [1]. Ce qui est donc matière au sens ainsi défini, ou quasi matière — *quasi materia,* — c'est l'intellect pris dans sa possibilité même d'exercer

latine corrompt ici, comme en beaucoup d'endroits, le texte grec dont le sens est fort clair. « Selon Aristote, il y a trois intellects : l'un est l'intellect matériel. Je ne l'appelle pas *matériel* parce que c'est un sujet comme la matière (car j'appelle matière un sujet capable de devenir une substance concrète par la présence d'une certaine forme), mais parce que dans la matière le fait d'être matière consiste à être en puissance toutes choses, et qu'en elle c'est cette possibilité et ce fait même d'être en puissance, considéré en tant que tel, qui est matériel. » I. Bruns, p. 106, lignes 19-23. Soit que le texte de la traduction nous soit parvenu corrompu, soit que la traduction en ait été fautive dès l'origine, il est clair que la première partie du texte latin est complètement inintelligible. — La distinction entre cette matière, pure possibilité, et la corporéité, est radicale, ainsi qu'on le voit dans ce texte. Si l'intellect matériel était un corps, il se comporterait à l'égard des formes comme un sujet dont le mode d'être est défini (signatum) par ces formes. En d'autres termes, en recevant la forme de la pierre, il deviendrait pierre, au lieu qu'en la recevant il demeure un intellect : signe que nous sommes d'emblée dans l'ordre de l'incorporel. La spiritualité commence d'ailleurs plus bas, dès la sensation : la vue peut voir un arbre après avoir vu une pierre parce qu'elle n'est pas devenue pierre en percevant son premier objet : « sensus enim non est nisi res aliqua in effectu ; sed postquam res non apprehenduntur corpore nec virtute corporis alicujus quod non patitur ; tunc nullum eorum que sunt est ipse in effectu, nec est aliquid signatum sed est virtus aliqua receptibilis forme ; et intellecta ex hiis sunt perfeccio hominis. » Éd. citée, p. 76.

1. Le P. Théry a fort bien observé qu'il s'agit ici d'une simple comparaison, l'*intellect matériel* étant simplement ὥσπερ τὴν ὕλην (*op. cit,* p. 28, texte grec, p. 106, ligne 20). S'il écrit ailleurs que la doctrine d'Alexandre semble être ou est un matérialisme (p. 64 et p. 116), c'est donc en cet autre sens, également juste, que l'intellect matériel s'y présente comme une forme corporelle, dont le sort est lié à celui de l'organe corporel dont elle est la forme (Cf. Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* 4ᵉ édit., III, 1, p. 824-825). Afin d'éviter toute équivoque, il vaudrait peut-être mieux réserver l'épithète de *matérialistes*, aux doctrines qui considèrent l'âme, et spécialement l'intellect, comme étant de même nature que le corps. Or, en ce sens, la doctrine d'Alexandre n'est aucunement un matérialisme puisque, sans parler de l'intelligence agente et de l'intellect en acte, l'intellect matériel lui-même n'y est pas considéré comme un corps, mais n'est au contraire un intellect que parce qu'il est réceptivité pure sans être aucune nature déterminée. — Le passage le plus matérialiste, au sens moderne du terme, est le suivant : « de illo dicitur quod est intellectus in potencia, qui est virtus profluens ex hac commixtione que accidit corporibus et est apta recipere intellectum qui est in effectu ;... » p. 81. Mais dire que l'intellect matériel est une forme corporelle signifie qu'il est la forme d'un corps, et non pas qu'il soit un corps. En toute rigueur, un péripatétisme matérialiste est aussi contradictoire que la notion d'une forme matière le pourrait être. Il suffit d'ailleurs d'ouvrir Alexandre lui-même, dans son traité *Sur l'incorporéité de l'âme* (édit. I. Bruns, p. 113 et suiv.), pour y trouver dès le début cette assertion : οὐδὲν γὰρ εἶδος σῶμα (*loc. cit.,* p. 113, l. 27-28).

latine sous le titre *De intellectu et intellecto* [1]. La division de l'intellect que propose Alexandre est tripartite :

intellectus materialis (νοῦς ὑλικός)
intellectus qui intelligit et habet habitum ut intelligat (νοῦς καθ' ἕξιν)
intelligencia agens (νοῦς ποιητικός)

Examinons d'abord la première de ces divisions. Ainsi que nous venons de l'indiquer, l'*intellectus materialis* correspond au *νοῦς ὑλικός* du texte grec d'Alexandre [2]. Pour donner à cette expression son sens exact, il faut savoir que les deux termes de *materia* et de *potentia* sont exactement synonymes dans cette doctrine : « ...id quod est in potentia, quia quod illiusmodi est, quia est sic, est materia. » Ainsi donc, l'intellect matériel n'est pas autre chose ici que l'intellect possible ou, plus exactement, l'intellect considéré dans sa pure et nue potentialité [3]. Ce serait donc une erreur grave

---

primera en 529 le décret de l'empereur Justinien. — Consulter : NOURRISSON, *De la liberté et du hasard. Essai sur Alexandre d'Aphrodisias, Traité du destin et du libre pouvoir, aux Empereurs, traduit en français pour la première fois*, Paris, Didier, 1870 (notamment, p. 71-151). — Ed. ZELLER *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 4e édit., Leipzig, 1909, III, 1, p. 817-831. — GABRIEL THÉRY, O. P., *Autour du décret de 1210* : II. — *Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique* (Bibliothèque thomiste, VII). Le Saulchoir,, Kain, 1926.

1. Cet opuscule est en réalité la traduction d'une section du περὶ ψυχῆς d'Alexandre (Voir G. THÉRY, *Alexandre d'Aphrodise*, p. 20). Le texte latin en a été publié par le P. THÉRY, *op. cit.*, p. 74-82. C'est à cette édition que renvoient toutes nos citations de l'œuvre d'Alexandre. — Le texte grec a été publié par I. BRUNS, *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. De anima cum mantissa*, Berlin, G. Reimer, 1887, p. 106-113.

2. Voir B. HANEBERG, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus* (Abhandlungen der K. bayer. Akad. der Wissensch. I Kl., XI Bd., I. Abh.) München, 1866 ; page 203. Cf. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 28, note 1. — Le texte d'Aristote auquel est empruntée l'expression d'intellect agent est *De Anima*, III, 5, 430 a, 15. Celle d'intellect acquis (voir plus loin p. 14) au *De gen. animal.*, II, 3, 736 b, 27 ; cf. Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 387, note 4. Celle qui fait de l'intellect un *habitus*, vient de *De Anima*, III, 5, 430 a, 15 ; toutefois, le P. Théry a justement observ[é] (*op. cit.*, p. 30) que l'expression ne s'y trouve pas littéralement, et qu'en outr[e] l'ἕξις dont parle Aristote relève de l'intellect séparé, au lieu que celle dont parl[e] Alexandre relève de l'intellect humain.

3. « Dixit Alexander quod intellectus apud Aristotelem est tribus modis ; un[us] est intellectus materialis. Hoc autem quod dico materialis est, scilicet intellect[us] substantivus quem possibile est fieri intellectum, et est quasi materia ; et [in] hoc quod dico materia, non intelligo aliquid quod sit subjectum, et po[...] aliquid significatum [*sic*, éd. citée ; mieux : signatum] propter existenciam [...] forme in se ; sed postquam est sic, non fit nisi quod possibile est fieri int[...] secundum viam possibilitatis, sicut est id quod est in potencia, quia q[...] modi est, quia est sic, est materia. » ALEXANDRE, éd. citée [...]

que d'attribuer à l'intellect [illegible]
trace de corporéité, au sens [illegible]
Il se peut qu'on l'ait plus [illegible] c
certainement pas en ce sens [illegible] ne
est donc matière au sens [illegible] us,
materia, — c'est l'intellect [illegible] le,
[illegible] om-
[illegible] dispo-
[illegible] venir
[illegible] l'état
[illegible] exercer.
[illegible] Alexandre
[illegible] distincts ;
[illegible] ic, une fois
[illegible] et entre-t-il
[illegible] oir, il faut se

---

latine corrompt ici, comme en [illegible]
fort clair. « Selon Aristote, [illegible]
ne l'appelle pas *matériel* parce [illegible]
matière un sujet capable de [illegible]
certaine forme), mais parce que [illegible]
être en puissance toutes choses [illegible]
d'être en puissance, considere [illegible]
lignes 19-23. Soit que le texte [illegible]
que la traduction en ait été [illegible]
du texte latin est complètement [illegible]
pure possibilité, et la corporéité [illegible]
l'intellect matériel était [illegible]
sujet dont le mode d'être [illegible]
en recevant la forme de [illegible]
il demeure un intellect [illegible] t donc équivalentes
porel. La spiritualité [illegible] aliquid quod est in
voir un arbre après avoir [illegible] aliqua et discernere
percevant son premier [illegible] sed quia est apprehen-
postquam res non appre[illegible] e quod est; ideo nullum
patitur ; tunc nullum [illegible] tencia omnia illa, et hec
sed est virtus aliqua [illegible] *citée*, p. 75. — Texte grec,
Éd. citée, p. 76. [illegible] sauf la dernière phrase où
1. Le P. Théry [illegible] ναι νῷ. » — Le texte latin
l'*intellect matériel* [illegible] lacune qui le rend inintelli-
p. 106, ligne 20) [illegible] ende pas les êtres au moyen
un matérialisme [illegible] aucune passion, n'est en acte
que l'intellect ma[illegible] n de défini, mais est une puis-
lié à celui de l'[illegible] et les pensées d'une entéléchie
phie der Griechen [illegible] matériel se rencontre chez tous
vaudrait peut-être [illegible] hommes. » Texte grec, *éd. citée*,
dèrent l'âme [illegible]
Or, en ce sens [illegible] scilicet, intelligit et habet habi-
sans parler [illegible] intellectorum per suam potenciam
lui-même [illegible] t comparacio eorum in quibus est
que parce [illegible] operari opera sua. Primus autem
passage [illegible] cia qua possunt recipere artificium
dicitur [illegible] intellectus materialis postquam fit
tione qu[illegible] l non est nisi in hiis qui jam perfecti
p. 81 [illegible] ntellectus secundus. » Ed. citée, p. 76.
la form[illegible] qui signifie littéralement : les
tisme [illegible] *comparacio est* traduit ἀνάλογον ὧν
mat[illegible] rendre τεχνιτῶν, ce qui revient à
dan[illegible] ur a eu probablement sous les yeux
[illegible] leur art ; — le reste de la traduction
[illegible] assé.

l'acte d'intellection [1]. Quelles raisons avons nous d'affirmer l'existence de cet intellect ?

Le fait initial qu'il s'agit d'expliquer est que nous possédons des connaissances actuelles de tous les objets qui s'offrent à notre pensée. L'intellect en acte, qui n'est que la faculté de saisir ces connaissances, est donc également un fait. En analysant les conditions requises pour qu'un tel fait soit possible, on constate que, pour qu'une faculté appréhende un objet, il faut avant tout qu'elle ne soit pas cet objet. Être une chose, c'est par là-même se trouver incapable d'appréhender hors de soi une chose du même genre [2]. C'est ce que l'on peut constater en examinant la structure des organes sensibles. Les humeurs de l'œil qui servent d'instrument à la vue, permettent l'appréhension des couleurs parce qu'elles mêmes sont incolores ; l'air sert d'instrument à l'odorat parce qu'il est lui-même inodore ; le toucher ne perçoit rien de ce qui est à la même température que la main et dont la surface est lisse comme elle. De même donc que les sens ne peuvent appréhender quelque chose qui soit déjà en eux, ou le discerner, de même l'intellect ne pourrait pas appréhender ou discerner quelque chose qu'il serait déjà par soi-même. Or comme sa nature est d'appréhender tous les intelligibles, il faut d'abord que lui-même ne soit aucun d'eux. C'est précisément ce que l'on veut dire lorsqu'on pose un intellect matériel, c'est-à-dire qui soit en puissance à l'égard de tous les êtres, et capable de tous les devenir [3].

1. « Intellectus autem qui nondum intelligit, sed possibile est ut intellegat, est materialis, et virtus anime que est sic, est etiam intellectus materialis : quoniam non est aliquid ex hiis que sunt in effectu, sed potest esse intellectus in effectu, scilicet fieri sic ut ymaginet omnia que sunt. » ALEXANDRE, *éd. citée*, p. 75. — Ainsi donc l'intellect lui-même, qui n'est pas encore intelligent, mais qui a la possibilité de devenir tel, est matériel (ὑλικός), et la vertu de l'âme qui est telle est l'intellect matériel (ὁ ὑλικός νοῦς) ; il n'est en acte aucun des êtres, mais il a la possibilité de les devenir tous, en tant du moins qu'il est capable de devenir connaissance de tous les autres êtres. Édit. I. Bruns, p. 106, lignes 23-26. — On notera le curieux emploi du latin *ymaginet* pour rendre le grec : νόησιν γενέσθαι : il ne peut guère s'expliquer que par la traduction arabe interposée, qui est aujourd'hui perdue.

2. « Non oportet autem ut apprehensor omnis qui est in effectu secundum naturam sibi propriam sit unum de apprehensis ; si enim ita esset, contingeret tunc quod cum apprehenderet ea que sunt extra se, impediret eum forma sibi propria ad ymaginandum illa. » Ed. cit., p. 75. — « Non oportet autem... » doit se traduire par : « ne doit être... aucune des choses appréhendées. » etc. Cf. texte grec, *édit. citée*, p. 106, lignes 27-29. — Le terme *ymaginare* a, comme nous venons de le noter, le sens indéterminé de « connaître », dans les traductions latines d'Alexandre ; il s'applique aussi bien à l'intellect qu'au sens.

3. Les expressions . « intellectus materialis », « intellectus qui nondum intelligit,

Le deuxième intellect est l'*intellectus in habitu.* Alexandre n'en dit que deux choses précises dans la brève description qu'il en donne. D'abord cet intellect connaît *(intelligit)* ; il ne s'agit donc plus d'une pure puissance comme dans le cas précédent, mais d'une puissance déjà en acte. En outre, cet intellect possède l'*habitus*, c'est-à-dire l'habitude ou, comme l'on traduisait au XVIIe siècle, l'*ayance* d'exercer des actes d'intellection. Pour user d'une comparaison, nous pourrions assimiler l'intellect matériel à la disposition de ceux qui sont en état d'apprendre un métier pour devenir des artisans ; l'intellect habituel, au contraire, correspond à l'état de celui qui connaît déjà un métier et peut à tout instant l'exercer. Enfin, dernière détermination qui a son importance, Alexandre ne semble pas faire de ces deux intellects deux êtres distincts ; l'intellect habituel, c'est l'intellect matériel lui-même, une fois qu'il a acquis l'habitude d'agir et de connaître [1].

Comment l'intellect matériel passe-t-il à l'acte et entre-t-il en possession de la connaissance ? Pour le concevoir, il faut se

---

sed possibile est ut intelligat », « intellectus in potencia », sont donc équivalentes chez Alexandre. — « Sicut sensus non possunt apprehendere aliquid quod est in se vel discernere, sic postquam intellectui est apprehendere aliqua et discernere intellecta, non potest ipse esse aliquod eorum que discernit, sed quia est apprehensor omnis quod est, eo quod possibile est ut intelligat omne quod est ; ideo nullum eorum que sunt est ipse in effectu, immo ipse est in potencia omnia illa, et hec est intencio de eo quod est intellectus in potencia. » *Ed. citée*, p. 75. — Texte grec, p. 107, lignes 5-11. Le latin le rend assez exactement, sauf la dernière phrase où le grec dit seulement : « τοῦτο γάρ ἐστιν αὐτῷ τὸ εἶναι νῷ. » — Le texte latin p. 76, ligne 2, depuis : « sed postquam.. » présente une lacune qui le rend inintelligible. Le grec dit : « Quant à l'intellect, il n'appréhende pas les êtres au moyen du corps, n'est pas une puissance du corps, ne subit aucune passion, n'est en acte aucun des êtres quel qu'il soit, sa possibilité n'est rien de défini, mais est une puissance simplement capable de recevoir les formes et les pensées d'une entéléchie et âme de ce genre. Ainsi donc cet intellect qui est matériel se rencontre chez tous les êtres qui ont une âme parfaite, c'est-à-dire les hommes. » Texte grec, *éd. citée*, p. 107, lignes 15-20.

1. « Sed intellectus habet alium gradum, cum, scilicet, intelligit et habet habitum ut intelligat, et est potens assumere formas intellectorum per suam potenciam quae est in se ipso ; cujus comparacio est sicut comparacio eorum in quibus est habitus artificiorum, qui sunt potentes per se operari opera sua. Primus autem non assimilatur istis, sed illis quibus est potencia qua possunt recipere artificium ad hoc ut fiant magistri. Et hic intellectus est intellectus materialis postquam fit ei habitus et acquirit ut agat et intelligat, quod non est nisi in hiis qui jam perfecti sunt et fiunt sic quod jam intelligunt. Hic est intellectus secundus. » Ed. citée, p. 76. — *Intellectorum* traduit le grec τῶν νοητῶν, qui signifie littéralement : les choses concevables par l'intellect. — *Cuius comparacio est* traduit ἀνάλογον ὢν τοῖς τὴν ἕξιν ἔχουσιν ; — *artificiorum* veut rendre τεχνιτῶν, ce qui revient à confondre *artificium* avec *artifex* ; le traducteur a eu probablement sous les yeux τεχνῶν ; — *opera sua*, pour : ce qui relève de leur art ; — le reste de la traduction est suffisant quoique très gauche et embarrassé.

représenter ce que c'est qu'un acte de connaître. Pour qu'il y ait connaissance, il faut un intellect qui reçoive une forme, et une forme qui informe cet intellect. Que l'on supprime l'un des deux termes, aucune connaissance ne saurait se produire, car sans la forme l'intellect resterait en puissance et vide, mais, sans l'intellect, la forme demeurerait connaissable sans être pour autant connue. Cela revient à dire que ni la nature de l'intellect prise en soi, ni la nature de la forme connaissable prise en soi, ne sont des intelligibles au sens absolu du terme. Afin donc que l'intellect devienne vraiment intelligent en acte, il faut que la forme qu'il appréhende devienne en lui intelligible en acte ; et pour que cette forme devienne intelligible en acte, il faut qu'elle devienne l'intellect même dans l'acte par lequel il l'appréhende. Nous devons donc nous représenter les choses de telle manière que, pour toute connaissance, il y ait une seule et même réalité intelligible qui soit, indivisément, l'intellect connaissant et la chose connue : *intellectus qui est in effectu est id quod est intellectum in effectu et intellectum in effectu est intellectus in effectu* [1]. Comment cette réalité peut-elle se constituer ?

Elle ne saurait s'expliquer du point de vue de l'intellect matériel seul, car il est puissance pure et, par définition, incapable de passer à l'acte. Elle ne saurait s'expliquer du point de vue de l'intellect habituel seul, car c'est précisément son actualité dont il s'agit de rendre raison. Elle ne saurait enfin s'expliquer du point de vue

1. « Intellectus enim in natura sua in effectu, non est aliud quam forma intellecta, et ideo unaqueque istarum non est intellecta absolute ; sed cum intelliguntur fiunt intellectus, sicut sciencia que est in effectu non est nisi quod est scitum in effectu ; et quod est scitum in effectu, non est nisi sciencia que est in effectu, quia est quiddam, quod, cum apprehendit sciencia que est in effectu, sit scitum quod est in effectu ; et ideo sensus qui est in effectu est id quod est sensatum in effectu ; sensatum vero quod est in effectu est sensus qui est in effectu. Similiter etiam intellectus qui est in effectu est id quod est intellectum in effectu, et intellectum in effectu est intellectus in effectu. Quoniam intellectus cum apprehendit formam intellecti et abstrahit eam ab yle, ponit eam intellectam in effectu, et fit ipsa intellectus in effectu. » Éd. citée p. 76-77. — *Intellectus in natura sua in effectu* traduit ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς ; — *et ideo unaqueque*... etc., est d'une confusion inextricable et remplace ceci : « et ainsi lorsque l'intellect pense, il devient l'une et l'autre de ces deux choses qui, prises en soi, ne seraient pas intelligibles; car de même que la connaissance en acte est la même chose que le connaissable en acte, et de même que la sensation en acte est la même chose que le sensible en acte, ou que le sensible en acte est la même chose que la sensation en acte, de même aussi l'intellect en acte est la même chose que l'intelligible en acte et l'intelligible en acte la même chose que l'intellect en acte. Car l'intellect saisit la forme de l'intelligible et, la séparant de la matière, fait d'elle un intelligible en acte en même temps que l'intellect lui-même devient un acte ». Texte grec, édit. J. Bruns, p. 108, lignes 8-15. — *abstrahit* traduit le grec χωρίζων. — *Ipsa* doit être remplacé par *ipse*.

de la forme intelligible seule, puisque cette forme, engagée dans la matière sensible, n'est intelligible qu'en puissance. Force nous est donc de recourir à un troisième intellect, qui effectuera l'union de l'intellect et de l'intelligible, et c'est précisément l'intellect agent ou, comme la traduction latine médiévale le nomme : l'intelligence agente.

L'intelligence agente est donc requise pour faire de l'intellect matériel un intellect en possession de l'intelligible. Afin qu'elle puisse jouer ce rôle, il faut qu'elle soit elle-même un intelligible en acte ; à cette seule condition, en effet, elle pourra conférer l'actualité qui leur manque à l'intellect et à la forme appréhendée par l'intellect. C'est pourquoi Aristote définit le rapport de l'intelligence agente à l'âme comme analogue au rapport de la lumière à la vue. De même en effet que la lumière rend visibles en acte les couleurs qui, de leur nature ne sont visibles qu'en puissance, de même aussi l'intelligence agente rend intelligibles en acte les formes qui ne sont intelligibles qu'en puissance. Il faut donc que nous la concevions comme dépourvue de toute matière et par conséquent comme étant de nature intelligible ; c'est ce qui lui permet d'actuer à la fois la matière de l'intellect et la forme saisie par cet intellect. C'est pourquoi, tirant sa doctrine dans leur sens propre, les traducteurs arabes d'Aristote substitueront à l'*intellect* dont il parle une *intelligence* séparée [1].

---

1. « Tercius autem (scil. intellectus) est preter duos predictos, qui est intelligencia agens, per quam intellectus materialis fit ut habeat habitum. Comparacio autem hujus agentis ad animam, sicut dicit Aristoteles, est sicut comparacio luminis; sicut enim lumen causa est colorum visorum in potencia ut videantur in effectu, sic hec intelligencia facit intellectum materialem, qui est in potencia, esse intellectum in effectu, eo quod defigit in eo habitum intelligendi in effectu ; sed ipse de natura sua est intelligibilis et est in effectu,sic eo quod est agens ymaginacionem intelligibilem et adducens intellectum materialem ad effectum, et ob hoc eciam, ipse est intelligencia, eo quod forma que non est materialis, que sola de natura sua est intelligibilis, est intelligencia; forma vero materialis non est intellecta in effectu, ob hoc quod est intelligibilis in potencia, sed quia intelligencia abstrahit eam ab yle in qua erat, et dat ei esse in effectu. Igitur ponit eam intellectam. Unde cum unaqueque earum intelligit, fiunt in effectu intellecta earum; non fuerant autem prius sic nec erant in natura sua. » Ed. citée, p. 76. — *Intelligencia agens* est une traduction du grec : ὁ νοῦς ποιητικός (édit. I. Bruns, p. 107, l. 29) — *Sicut dicit Aristoteles*, c'est-à-dire : *De anima*, III, 5, 1430 a 15 Voir plus haut, p. 8. — *Hec intelligencia*, pour οὗτος ὁ τρίτος νοῦς, éd. I. Bruns, p. 107, l. 32-33. — *intelligibilis*, pour le grec τὸ νοητὸν, *ibid.*, l. 34. — *agens ymaginationem intelligibilem*, pour le grec ποιητικόν τε τοῦ νοεῖν, c'est-à-dire simplement : qui a la vertu de produire l'acte d'intellection. Cf. plus haut, *ymaginari*, p. 10, note 1. — *forma quae non est materialis* traduit ἄϋλον εἶδος. — *est intelligencia*, pour νοῦς. — *forma vero materialis*, pour τὰ ἔνυλα εἴδη. — *non est intellecta in effectu*, pour le grec : « devient intelligible sous l'action de l'intellect », *éd. cit.*, p. 108, l. 3. —

Lorsqu'il s'agit de décrire le rapport de cet intellect à notre âme, Alexandre ne trouve rien de plus à dire sinon qu'il n'est pas une partie de notre âme, ni l'une des vertus ou faculté de notre âme, mais un agent extrinsèque qui, du dehors, confère aux formes et à notre intellect leur intelligibilité. Aucune difficulté ne se présenterait à la pensée, n'étaient les curieuses expressions dont use le texte latin pour désigner cet intellect. On rencontre à plusieurs reprises dans la traduction médiévale les termes d'*intellectus adeptus agens*, ou d'*intellectus adeptus* [1]. Si l'on compare ces expressions latines avec le grec qu'elles sont censées traduire, on constate qu'*adeptus* correspond régulièrement au grec **θύραθεν**, ce que rien ne peut justifier à première vue, puisque dire qu'un intellect est « au dehors », ou même « du dehors » n'équivaut pas à dire qu'il nous est acquis. D'ailleurs la qualité même d'*acquis*,

---

sed quia, pour γάρ, *ibid*, ligne 4 ; le passage retrouve ainsi son sens, qui est le suivant : « quant aux formes qui sont dans la matière, étant intelligibles en puissance, c'est grâce à l'intellect qu'elles deviennent intelligibles, car, les séparant de la matière dans laquelle elles ont leur existence, l'intellect les rend intelligibles en acte, alors, lorsque l'intellect pense, l'un et l'autre deviennent l'un intelligible en acte et l'autre intellect en acte, ce qu'ils n'étaient pas avant de par leur nature » ; texte grec, *édit. cit.*, p. 108, l. 4-7.

1. « Si autem ex hiis quae in natura sua per se sunt in effectu intelligibila, fuerit aliquid quod habeat ex sua essencia esse tale, quod non est admixtum materie, ne sit opus abstrahere suam formam ab yle, hoc est intelligencia in effectu. Intelligencia enim in effectu, semper est intellecta ; hec igitur est intelligibilis de natura sua, que est intelligencia in effectu, que cum sit causa intellectui materiali ad abstrahendum et intelligendum et ymaginandum singulas formas materiales, et fiunt intellectum in effectu secundum illas formas, dicitur de ea quod ipsa est intellectus adeptus agens, qui nec est pars nec virtus anime in nobis, sed fit in nobis ab extrinsecus, scilicet cum nos intelligimus per illam. » *Ed. citée*, p. 77. — De là son immortalité .« Et hec substantia que est separata ab yle, non est receptibilis corruptionis, et ideo Aristoteles intellectum adeptum, scilicet formam que est hujusmodi, vocavit immortalem. » *Ed. citée*, p. 77. — Cf. « tunc igitur est intellectus generatus adeptus extrinsecus immortalis, et hic est qui constituit habitum in intellectu materiali ad hoc ut recipiat ea que sunt intellecta in potencia. » P. 80.

Si autem... ; texte grec (p. 108, l. 16) : « mais si l'un des êtres est intelligible en acte par sa propre nature... ». — *ne sit opus...* ; texte grec (p. 100, l. 17) : « non du fait qu'un intellect l'ait séparé de la matière... » — *semper...* ; le texte grec coupe autrement la phrase et donnerait ceci : « hoc est intelligencia in effectu semper. Intelligencia enim est intelligibile in effectu » (p. 108, l. 18-19) ; c'est-à-dire l'intellect agent est de l'intelligible en acte. — *enim sit causa...*, abrège le grec : « αἴτιον γινόμενον τῷ ὑλικῷ νῷ τοῦ κατὰ τὴν πρὸς τὸ τοιοῦτο εἶδος ἀναφορὰν χωρίζειν τε... » etc. p. 108, l. 19-21. — *ymaginandum* traduit ici : μιμεῖσθαι ; lig. 21 — *et fiunt...* etc. ; inintelligible, pour : « et de faire que chacune de ces formes matérielles devienne intelligible » p. 108, l. 21-22 — *adeptus*, traduit : θύραθέν ; grec : « θύραθεν ἐστι λεγόμενος νοῦς ὁ ποιητικός », p. 108, l. 22 — *ab extrinsecus* : ἔξωθεν ; p. 108, l. 23.

du fait qu'elle implique une certaine possession par nous de l'intellect, contredit nettement la qualité de *séparé* qu'on prétendrait lui attribuer en même temps. Pour le moment, il nous suffira de considérer le fait comme un problème à examiner et à résoudre ultérieurement. Notons seulement que cette traduction, en rendant par *acquis* le grec *θύραθεν*, introduisait un germe de confusion et suggérait l'idée d'un quatrième intellect, introduit entre l'intellect agent et l'intellect habituel pour établir en quelque sorte leur liaison. Nous chercherons plus loin à quelle cause cet *intellectus adeptus* a dû sa naissance et comment il a ultérieurement acquis une vie propre et une individualité.

Telle est, dans son essence, la doctrine d'Alexandre. Pour la confirmer, il passe à l'exposé et à la discussion des idées de son maître Aristoclès sur la question. Déjà le texte grec confondait *Aristocles* avec *Aristoteles*, et, perpétuée à travers les traductions arabes et latines, cette confusion contribua à porter au compte d'Aristote une théorie de l'intellect agent dont le professeur d'Alexandre était le vrai responsable [1].

2. — Le pseudo-Alexandre

C'est en qualité de témoin direct qu'Alexandre rapporte la doctrine d'Aristoclès [2]. il déclare l'avoir entendu tenir les propos qu'il rapporte. Selon Aristoclès, Aristote aurait été conduit à poser l'intellect agent pour les raisons suivantes.

Le problème de l'intellect ne peut se régler que par comparaison avec celui du sens et, d'une manière générale, avec celui d'une

1. Sur cette confusion, voir la note de l'éditeur d'Alexandre (I. Bruns, *éd. citée*, p. 110, note 4), et surtout : E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 4e édit., III p. 81, l. 4. — Voir aussi E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, t. I, p. 444-447, notamment : « Nous connaissons par Alexandre d'Aphrodise la solution que son maître Aristoclès essayait de ces difficultés ; on va voir qu'elle est suggérée par le stoïcisme (et la confusion que l'on commit longtemps entre Aristoclès et Aristotélès, et qui fit attribuer à Aristote lui-même les idées de celui-là ne contribua pas peu à obscurcir le sujet). » P. 446.

2. Le grec dit « Ἤκουσα » ; comme on ne pouvait décemment admettre qu'Alexandre eût été l'auditeur d'Aristote, les traducteurs se sont embarrassés dans leur traduction ; le latin en arrive à dire : « Jam igitur *intellexi* quod opus fuit Aristotili interponere intellectum adeptum » ; *éd. citée*, p. 78) ce qui revient à porter au compte d'Aristote les raisons de poser l'intellect agent qui, *selon Aristoclès*, avaient conduit Aristote à le faire. Cf. Ed. Zeller, *éd. citée*, p. 815, note 3. Sur la doctrine d'Aristoclès, voir Ed. Zeller, *éd. citée*, p. 813-817.



génération quelconque. Dans tout ce qui est engendré, on trouve un patient, un agent et un troisième terme engendré par les deux premiers ; c'est ce qui se passe lors de la génération d'un être vivant par l'union de ses progéniteurs, et c'est également ce qui se passe dans cet autre acte vital qu'est la génération d'une sensation : on trouve en effet alors un élément patient, qui est le sujet sentant ; un élément agent, qui est le senti, et quelque chose d'engendré par eux, qui est la sensation même, née de l'union du sentant et du senti. Il faut donc, du point de vue d'Aristote [1], qu'il en soit de même lorsqu'il s'agit d'un acte d'intellection : au sens qui pâtit correspond alors l'intellect matériel ; au sensible qui agit correspond l'intelligence agente ; à la sensation produite par l'union du sens et du sensible correspond la possession actuelle de l'intelligible par notre intellect [2]. Avec un sens très juste des exigences de l'Aristotélisme, Aristoclès observait donc que, d'une part, notre intellect ne pense que parce que les sensibles sont intelligibles en puissance, mais que, d'autre part, ces intelligibles en puissance ne peuvent devenir intelligibles en acte que par l'intellect, de sorte que l'action d'un intellect agent est nécessairement requise pour abstraire, c'est-à-dire séparer, les formes sensibles des éléments qui les rendent telles et les poser dans leur pure intelligibilité. Ainsi, l'existence d'un intellect agent, qui soit actualité pure, est nécessaire pour expliquer comment notre intellect matériel passe de la puissance à l'acte dans ses intellections [3].

Jusqu'ici, nulle différence n'apparaît entre la position d'Aristoclès et celle qu'adoptera son disciple Alexandre ; les vraies difficultés commencent avec l'explication de ce qu'est, en nous, l'intellect habituel et de la nature de son rapport à l'intellect

1. Dans l'empirisme sensualiste d'Aristote, l'intelligible ne nous est en effet connu que par analogie avec le sensible. Il nous est donc impossible de nous représenter la manière dont l'intellect appréhende les idées, autrement que par comparaison avec la manière dont les organes de nos sens appréhendent leurs objets.

2. « Jam igitur intellexi quod opus fuit Aristotili interponere intellectum adeptum, quod ipse dixit quod consideracio de intellectu sic est sicut consideracio de sensibus et de omnibus generatis. Sicut enim in omni quod generatur, invenitur aliquid paciens et aliquid agens et tercium ab hiis duobus quod est generatum ; et in sensatis est aliquid paciens sicut senciens et aliquid agens quod est sensatum et aliquid generatum quod est apprehensio ex senciente et sensato ; sic eciam in intellectu estimabat Aristoteles oportere esse intelligenciam agentem que intellectum materialem, qui est in potencia, possit ducere ad effectum, cujus actio est omnia que sunt ponere intellecta illi. » Ed. citée, p. 78-79. — Texte grec, édit. I. Bruns, p. 110, l. 4-13.

3. *Ed. citée*, p. 78-79. — Texte grec, p. 110, l. 13-17.

agent. D'une part, la description de l'acte d'intellection aboutit inévitablement à mettre en relief ce qu'elle comporte d'activité, par opposition à la sensation qui est essentiellement passive ; d'autre part on ne voit pas aisément, dans une telle doctrine, quelle part d'activité reste attribuable à l'homme et à son intellect, à moins que ce ne soit celle de l'*habitus* engendré en ncus par l'intellect agent. A quoi cet *habitus* correspond-il et comment en concevoir la génération ?

Selon Alexandre, son maître Aristoclès considérait le rapport de l'intellect agent au notre comme une collaboration : *συνεργὸς...τῷ ἐν ἡμῖν ὁ φύσει τε νοῦς καὶ θύραθεν* [1]. Pris en lui-même, l'intellect agent est du reste un intellect qui est tel par nature ; mais, du fait de sa collaboration avec l'intellect matériel, il se trouve à la fois rester un intellect extrinsèque et immortel et déposer pourtant dans le nôtre un *habitus* qui lui permet de penser les intelligibles [2]. Ce qui devient difficile à concevoir, c'est le double rapport de l'intellection ainsi engendrée à notre intellect et à l'intellect agent. Pour le faire comprendre, Aristoclès le comparait à celui de la lumière aux objets qu'elle éclaire. C'est la lumière, en effet, qui produit la vision en acte, et, en la produisant, elle se voit elle-même ainsi que les objets qu'elle fait voir, les couleurs par exemple ; de la même manière l'intellect agent devient cause de l'acte de pensée qui se produit en nous et, en même temps, il pense lui-m'me ; non pas qu'il se fasse par là devenir un intellect, puisqu'il l'est déjà par nature, mais parce qu'il agit sur un sujet approprié, pour le parfaire. Envisagés sous cet aspect, on peut donc considérer les intelligibles engendrés par l'intellect agent dans les intellects matériels comme ses œuvres et, pour ainsi dire, ses produits. En les produisant, lui-même ne subit rien ; il ne devient pas non plus par là intellect, puisqu'il l'était avant de les produire, mais il s'enrichit pourtant et, en un sens, se conduit à sa propre perfection. car une fois qu'il s'est achevé de la sorte, il pense à la fois les choses qui sont intelligibles par nature et celles qui sont devenues telles par son actualité et son efficace [3].

La difficulté dont souffre la doctrine tient à ce qu'il lui faut maintenir d'une part que, l'intellect agent étant agent par nature,

1. Ed. citée, p. 80. — Texte grec, p. 111, l. 27-28.

2. Texte latin : « Intellectus enim... in potencia », *éd. citée*, p. 80 ; à peu près inintelligible sans le grec, éd. J. Bruns, p. 111, l. 27-32.

3. Texte latin, p. 80 : « Cum enim lumen... et subtilitate et accione hujus modi. » Inintelligible sans le grec, p. 111, l. 32 à p. 112, l. 4.

son acte de penser doit être action et non passion, et, d'autre part, que cet intellect agent extrinsèque et immortel entre néanmoins en rapport avec des corps situés dans le lieu, ce qui semble l'obliger au mouvement et le soumettre à une certaine passivité, bien que, par nature, il soit incorporel et soustrait dès lors à tout changement local. Pour sortir d'embarras, Aristoclès eut recours à une conception d'origine stoïcienne[1]. Il se représenta la présence de l'intellect dans la matière comme celle d'une substance dans une autre substance de sorte que, la pénétrant pour ainsi dire totalement, l'intellect puisse y accomplir partout ses opérations sans avoir lui-même à se mouvoir. Présent partout, il y est toujours en acte et y exerce en permanence son énergie propre[2]. Chaque fois qu'en vertu du mélange des éléments il se produit dans le corps du feu, ou quelque autre chose du même genre qui puisse servir d'instrument à l'intellect agent, on donne à ce mélange le nom d'intellect matériel. Dans une telle doctrine, l'intellect matériel serait donc réellement un corps, ce qu'il n'est pas dans celle d'Alexandre — *σῶμα δὲ καὶ τοῦτο*[3], — et on peut considérer cet intellect en puissance comme la puissance, née de la combinaison de certains éléments corporels, de recevoir l'intellect en acte qui lui est présent comme il l'est à tous les autres corps.

Si donc nous considérons dans l'acte de connaître ce qui revient à l'intellect agent, nous dirons qu'il est un acte pur qui se sert de cet instrument matériel et agit par lui dans la matière. Quant à notre intellect lui-même, c'est un composé de cette puissance qui sert d'instrument à l'intellect divin et qu'Aristoclès nomme l'intellect en puissance, et de l'énergie de l'intellect agent. Que la possibilité du corps ou que l'actualité de l'intellect agent fassent défaut, il nous est également impossible de penser[4]. Ainsi, de ce point de vue, le corps humain n'est qu'un mélange naturel particulièrement heureux, auquel l'intellect agent est présent dès le premier instant de sa conception, mais au sort duquel ni son actualité ni son immortalité ne se trouvent liées. Lorsque l'intellect agent

1. Avec la véritable mentalité du commentateur Aristotélicien, Alexandre reproche déjà à son maitre d'avoir inventé quelque chose : « κατ' ἰδίαν ἐπίνοιαν ἔλεγε... » (*éd. citée*, p. 112, l. 8). Averroès adressera le même reproche à Avicenne.

2. Le texte latin est ici moins intelligible que jamais, parce qu'il attribue à l'intellect matériel (intellectus yliaris) ce qu'Aristoclès dit de la présence de l'intellect agent dans la matière, éd. I. Bruns, p. 112, l. 5-11.

3. Ed. I. Bruns, p. 112, l. 14.

4. *Ibid.*, p. 112, l. 14-21. — Le latin, *éd. citée*, p. 81, est tout à fait confus dans ce passage.

agit par l'instrument de notre intellect matériel, on dit qu'il est notre intellect et que nous pensons ; lorsqu'il n'agit pas par notre intellect matériel, cet intellect divin n'en est pas moins en acte, de sorte qu'il peut penser par nous ou sans nous comme un artisan peut agir tantôt avec les instruments et tantôt sans les instruments qu'il s'est donnés. Que l'instrument se corrompe par la mort, cela n'affecte en rien l'artisan qui le dépose ; l'intellect immortel et divin continue de penser sans lui [1].

En résumant les données transmises par le *De intellectu* d'Alexandre, on doit d'abord constater que son texte est parvenu aux philosophes du moyen âge sous une forme souvent inintelligible, d'abord, à cause de la confusion entre les idées d'Aristoclès et celles d'Aristotelès qui semble s'être produite de bonne heure, ensuite à cause des contre sens et lacunes dont ces traductions latines fourmillent littéralement. On dira que l'original de cette traduction était peut-être excellent, en tout cas meilleur que les copies qui nous sont parvenues. En réalité, les copies dont le P. G. Théry a tiré son édition représentent exactement le texte dont tout le monde se servait et, qu'il y en ait eu ou non un meilleur, c'est le mauvais qui a pour nous de l'importance puisque c'est le seul que le commun des lecteurs ait connu.

En outre, cette traduction latine, sans aucun doute à cause de la traduction arabe interposée entre l'original grec et elle, portait au compte d'Alexandre d'Aphrodise des expressions et des conceptions qui n'étaient pas les siennes, mais bien celles des arabes ses traducteurs. Deux au moins d'entre elles, que nous avons notées au passage, avaient une importance considérable : l'*intellectus agens* d'Alexandre, qui est Dieu, devient l'*intelligencia agens*, des Arabes, dont nous verrons qu'elle était une substance séparée, distincte à la fois de Dieu et de l'homme. D'autre part *intellectus agens* d'Alexandre reçoit dans la traduction latine la qualification d'*adeptus* ; or ce terme correspond au grec *θύραθεν* qui, chez Alexandre, semble ne rien marquer d'autre que l'extériorité radicale de l'intellect agent qu'il qualifie,

Littéralement parlant, *adeptus* ne pourrait traduire que le grec *ἐπίκτητος* et Zeller a prétendu en effet que l'*intellectus acquisitus* des arabes et des scolastiques provenait directement du *νοῦς*

1. Il y a dans le latin des énigmes insolubles ; par exemple, la désignation curieuse de « philosophi tabernaculorum » (*éd. citée*, p. 82) traduit en réalité le grec : τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς (p. 113, l. 13). Alexandre fait simplement observer en cepassage que son maître Aristoclès avait mêlé du stoïcisme à la doctrine d'Aristote



ἐπίκτητος d'Alexandre [1]. Pourtant, il y a à cela plusieurs difficultés. La première, qui n'est peut-être pas insurmontable, est que l'expression *intellectus adeptus* revient plusieurs fois dans la traduction latine du *De intellectu* bien que l'expression *νους ἐπίκτητος* ne s'y rencontre pas une seule fois. Ce n'est en effet jamais *ἐπίκτητος*, mais bien *θύραθεν*, ainsi que nous l'avons noté, qu'*adeptus* traduit régulièrement.

On pourrait répondre à cela, qu'une fois au moins, dans un autre traité, Alexandre a employé l'expression *νοῦς ἐπίκτητος* et que les arabes peuvent l'avoir empruntée à ce texte pour la transporter dans le *De intellectu* [2]. Admettons que les arabes aient connu ce texte, il suffit de le lire pour constater qu'ils ne peuvent en avoir tiré ce que l'on prétend en faire sortir. L'intellect acquis dont Alexandre parle dans le passage en question n'est rien d'autre que l'intellect habituel lui-même considéré après son acquisition par l'intellect matériel. Les textes ne permettent aucun doute sur ce point [3] : chaque fois qu'Alexandre parle de l'intellect agent, il le désigne comme un intellect qui est à la fois *ἔξωθεν* et *θύραθεν*, c'est-à-dire : l'intellect du dehors et de l'extérieur. Chaque fois donc que la traduction rend *θύραθεν* par *adeptus*, c'est l'intellect agent qu'elle devrait vouloir signifier ; or l'intellect agent séparé n'a rien de commun avec celui qu'Alexandre nomme ailleurs le *νοῦς ἐπίκτητος* puisque ce dernier, au lieu d'être une substance séparée, n'est que notre propre intellect parvenu à l'état d'actualité. Ainsi, dans le seul endroit où il en parle, l'intellect acquis d'Alexandre ne correspond pas à l'*intellectus adeptus* des Arabes et, dans tous les endroits où les Arabes en parlent, il correspond au con-

---

1. Ed. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, 4e édit., III, 1. p. 826, note 2. — Son autorité a entraîné tous les historiens qui semblent l'avoir suivi sans plus examiner la question que Zeller ne l'avait lui-même examinée, par exemple B. HANEBERG, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus* (dans *Abhandl. der K.-bayer. Akademie des Wissens* I CI. XI Bd. 1 Abh.), München, 1866. — Fr. DIETERICI *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, p. 215. — M. HORTEN, dans UEBERWEGS, *Grundriss*, 11e éd. t. II, p. 305.

2. ALEXANDRI, *De anima*, éd. I. Bruns, p. 82, l. 1. C'est le seul emploi du terme par Alexandre que nous connaissions. Il suffit de voir le contexte pour se rendre compte que l'épithète n'a pas dans ce passage la valeur d'un terme technique ; Alexandre l'emploie dans son sens le plus banal : il y a des êtres doués d'un intellect matériel auquel s'adjoint ensuite un intellect acquis. Voir note suivante.

3. Καὶ ὁ μὲν φυσικός τε καὶ ὑλικὸς ἐν πᾶσιν τοῖς μὴ πεπηρωμένοις.... ὁ δὲ ἐπίκτητός τε καὶ ὕστερον ἐγγινόμενος, καὶ εἶδος καὶ ἕξις ὢν καὶ τελειότης τοῦ φυσικοῦ, οὐκέτ' ἐν πᾶσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ἀσκήσασίν τε καὶ μαθοῦσιν. ALEXANDRI. *De anima* ; éd. I. BRUNS, p. 81, 26-82, 2. Le texte p. 106 suiv. auquel renvoie en outre Zeller correspond au *De intellectu* où la doctrine de l'intellect habituel se retrouve, mais non l'expression d'*intellect acquis*.

traire à quelque chose, qui ressemble beaucoup plus à l'Intellect agent qu'à notre propre intellect [1].

Il semble donc qu'une conclusion s'impose : au lieu de dire avec Ed. Zeller que nous trouvons dans Alexandre la source de l'intellect acquis, nous nous trouvons en présence de l'intellect acquis comme devant un corps étranger introduit par les traducteurs arabes dans le texte d'Alexandre. Ce que le philosophe grec avait laissé, c'était une division tripartite de l'intellect [2]; en le traduisant comme ils doivent l'avoir traduit pour que la retraduction latine soit ce qu'elle est, ils ont arabisé Alexandre ; l'Intellect agent s'est dédoublé en *intellectus adeptus* et en *intelligencia agens* pour faire place à une notion dont nous aurons à chercher l'origine chez Alfarabi. Si l'on ajoute à cela que l'*intellectus qui intelligit et habet habitum* impliquait proportionnellement deux intellects distincts, on voit que la classification tripartite d'Alexandre tendait comme d'elle-même à se transformer en une classification à cinq parties :

1. Intellectus materialis		1
2. Intellectus qui intelligit et habet habitum	intellectus in effectu	2
	intellectus in habitu	3
3. Intellectus agens	intellectus adeptus	4
	intelligencia agens.	5

La traduction latine d'Alexandre suppose que cette évolution était déjà accomplie en ce qui concerne le dédoublement de l'Intellect agent, puisqu'elle avait déjà réagi sur l'interprétation du

1. Il peut être intéressant de noter que chez Albert le Grand une dissociation s'introduira entre les deux termes. Il admet un *intellectus adeptus* qui est exactement le νοῦς ἐπίκτητος d'Alexandre (*De intellectu et intelligibili*, Lib. II, cap. 8 ; édit. Jammy, t. V, p. 258) ; mais il en distingue et lui superpose un *intellectus assimilatus* ou *assimilativus* qui correspond en réalité à l'*intellectus adeptus* des traductions latines d'Alexandre et d'Avicenne; *ibid.*, cap. 9, p. 259. Cf. plus loin, p. 73.

2. M. E. BRÉHIER (*op. cit.*, p. 446-447) attribue déjà à Alexandre une division quadripartite : 1° l'intellect en puissance ou hylique ; 2° l'intellect acquis (non au sens de *adeptus*, mais au sens de *in habitu*) ; 3° l'intellect en acte, c'est-à-dire « la pensée actuelle dans laquelle le sujet est identique à son objet » ; 4° l'intellect agent qui est Dieu. C'est là, nous semble-t-il préciser plus qu'Alexandre ne l'a fait, car il unit toujours dans son texte le 2e et le 3e termes de cette classification. C'est pourquoi lui-même n'énumère jamais que trois termes . Νοῦς ἐστι κατὰ Ἀριστοτέλη τριττός (éd. citée, p. 106, l. 19).

texte grec lui-même. Il nous faut désormais l'étudier en train de s'accomplir dans les écrits d'Alkindi et d'Alfarabi.

II. — LES PRÉDÉCESSEURS D'AVICENNE

La gloire d'Avicenne a relégué dans l'ombre les travaux de ceux qui l'ont immédiatement précédé. Pourtant, il est à peine possible d'entendre son œuvre sans prendre en considération les doctrines d'Alkindi et, plus encore, d'Alfarabi, auxquelles il doit tant. Ce sont ces deux philosophes, particulièrement le deuxième, qui sont responsables de l'introduction en masse d'idées néoplatoniciennes dans la doctrine d'Aristote ; c'est donc à eux qu'il convient de remonter si l'on veut connaître l'origine de la situation philosophique où nous trouverons plus tard Albert le Grand, pour s'y adapter, et saint Thomas d'Aquin, pour la redresser. Tous deux ont laissé des traités *De intellectu*, qui furent l'un et l'autre traduits en latin au moyen âge et qui véhiculaient des classifications de l'intellect. Sans nous interdire de faire éventuellement appel à leurs autres écrits pour éclairer ceux-là, c'est essentiellement sur leur interprétation d'Aristote *De anima*, III, que nous concentrerons notre intérêt.

1. — ALKINDI (IXe siècle)

Le *De intellectu* d'Alkindi [1] propose une division quadripartite de l'intellect assez différente en apparence de la division tripartite proposée par Alexandre : intellect qui est toujours en acte ; intellect en puissance, qui est en notre âme ; intellect qui passe de la puissance à l'acte ; intellect démonstratif [2].

1. Nous citons le *De intellectu* d'Alkindi d'après l'excellente édition d'ALBINO NAGY, *Die philosophischen Abhandlungen des Iaqhub ben Ishaq Al-Kindi* (Beiträge, II, 5) Münster, 1897. *Le Liber de intellectu* nous est parvenu sous une double traduction latine, l'une de Gérard de Crémone, l'autre anonyme. Toutes deux sont éditées dans l'ouvrage d'A. Nagy (p. 1-11). Le P. G. Théry (*Alexandre d'Aphrodise* p. 34, note 1), observe que la version citée par Albert le Grand n'est point celle de Gérard de Crémone, mais l'autre, que l'on peut attribuer sans invraisemblance à Jean d'Espagne. C'est donc cette dernière version que nous citerons.

Sur Alkindi (IXe siècle), consulter la notice de S. MUNCK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, nouvelle édition, Paris, J. Vrin, 1927, p. 330-341 et HORTEN, dans UEBERWEGS, *Grundriss*, 11e édit., p. 303-304.

2. « Intellexi quod quaeris [scilicet] scribi tibi sermonem brevem de intellectu [et intellecto] secundum sententiam Platonis et Aristotelis. Sed sentencia eorum est, quod intellectus est secundum quatuor species. Prima est intellectus qui semper est in actu ; secunda est intellectus, qui in potencia est in anima ; tertia est intellec-

Cette dernière forme d'intellect ne correspond à rien dans la doctrine d'Alexandre d'Aphrodise, mais elle joue un rôle si effacé dans la doctrine d'Alkindi qu'elle n'introduit aucune différence réelle entre les deux classifications. Par l'expression : *intellectus demonstrativus*, Alkindi entend en effet moins une faculté de l'intellect proprement dite, que la manifestation, ou déclaration extérieure de ce que notre intellect a préalablement conçu. L'intellect démonstratif n'est en somme que l'acte par lequel un intellect communique à un autre sa propre intellection [1].

Restent les trois premiers intellects. Leurs dénominations ne coïncident pas avec celles qu'avait adoptées Alexandre, mais leurs déterminations sont telles qu'il est impossible d'en méconnaître l'identité.

L'intellect en puissance est expressément attribué à notre âme par Alkindi ; c'est donc qu'il en fait partie : *intellectus qui in potentia est in anima*. L'expression technique d'*intellectus materialis*, caractéristique de la classification d'Alexandre, ne se rencontre pas ici ; mais nous avons vu que la matérialité dont parle Alexandre se confondait purement et simplement avec la potentialité ; c'est donc bien, dans les deux cas, de la même chose qu'il s'agit.

La correspondance reste la même si l'on considère la manière dont Alkindi se représente l'acte d'intellection. Connaître, c'est appréhender une forme par un acte de l'intellect. Or les formes ont deux modes d'existence : les unes ont une matière, ce sont celles qui tombent sous les prises du sens ou formes sensibles ; les autres n'ont pas de matière ; au lieu d'être les formes des objets concrets, individuels, elles correspondent aux espèces et aux genres, c'est-à-dire aux formes intelligibles qui tombent sous les prises de l'intellect [2].

Pour que l'appréhension d'une forme par l'intellect soit chose concevable, il faut d'abord que l'intellect soit apte à la recevoir,

---

tus cum exit in anima de potencia ad effectum ; quarta est intellectus quem vocamus demonstrativum. » ALKINDI, *éd. citée*, p. 1.

1. « Quartus uero est intellectus apparens ex anima, qui, cum propalaveris eum, erit in effectu in alio a te. » *Ed. citée*, p. 9. — « Quartus vero est qui est apparens ex anima in effectu. » *Ibid.*, p. 9, lignes 6-7. — C'est le λόγος προφορικός de Philon ; voir J. MARTIN, *Philon*, p. 242, notamment la note 4, où νοῦς prend la place de λόγος en ce qui concerne du moins le « verbe intérieur » dont le « verbe proféré » n'est que l'expression.

2. « Dixit enim Aristoteles quod forma est duae formae. Quarum una est habens materiam et illa est quae subjacet sensui ; et altera est illa quae non habet materiam et illa est quae subjacet intellectui. Et illa est specialitas rerum et id quod est supra eam, [scilicet generalitas rerum]. » *Ed. citée*, p. 3.



et qu'ensuite il la reçoive. En tant qu'apte à recevoir cette forme on dit de l'intellect qu'il est en puissance ; en tant qu il la reçoit, on dit qu il est en acte. Quel est le sens de cette expression ?

Lorsque l'âme reçoit une forme intelligible, ce n'est pas à la manière dont un objet s'introduit dans un vase, ou dont une empreinte s'enfonce dans de la cire. De telles comparaisons ne valent que pour les êtres corporels ; ici, nous sommes dans l'ordre du spirituel. Même pour les choses sensibles, dire qu'une forme sensible est dans l'âme, c'est dire qu'elle se trouve identifiée à l'âme par l'acte qui l'appréhende [1]. Entre la faculté de sentir, l'âme et la forme sensible de l'objet senti, il y a coïncidence parfaite au moment de la sensation [2]. A plus forte raison en est-il de même dans l'ordre de l'intelligible. Au moment où l'intellect appréhende une telle forme, il y a coïncidence entre l'âme, cette forme et l'intellect [3].

Le problème qui se pose alors est de savoir comment l'intellect, qui n'était l'intelligible qu'en puissance, peut le devenir en acte ? C'est pour le résoudre qu'Alkindi fait intervenir la notion d'intellect agent. Ce qu'il en dit est moins net que ce qu'en dit Alexandre ; on ne peut guère douter cependant que leur pensée ne soit la même sur ce point. Alkindi nomme cet intellect le premier intellect, cause de tous les intelligibles, par opposition à l'intellect second qui appartient à l'âme en tant qu'elle est en puissance [4].

1. « Et forma quidem, quae est in materia, actu est sensata ; quoniam si non esset actu sensata, non caderet sub sensu. Cumque apprehendit eam anima, tunc ipsa est in anima ; sed non apprehendit eam nisi quia ipsa prius erat in anima in potentia ; cum igitur apprehendit eam anima, fit in anima in effectu. Non est autem in anima sicut aliquid in vase, nec sicut caelatura in corpore ; quoniam anima non est corpus, nec circumscripta. Est igitur in anima, et anima est res una, quae est ipsa, non aliud ab ipsa ; nec etiam alia alietate praedicamentorum. » *Ed. citée*, p. 3.

La comparaison entre l'intellect et le sens, ainsi que le développement que nous allons analyser, correspondent à la thèse exposée par Alexandre, *De intellectu*, éd. G. Théry, p. 78 : « Jam igitur intellexi... » jusqu'à : « ... ponere intellectum adeptum. » p. 79. L'image de la *celatura* sera reprise par Alfarabi ; voir plus loin, p. 36.

2. « Similiter etiam virtus sentiens non est nisi in anima ; sed non est in anima ut membrum in corpore, sed est ipsa anima, et ipsa est sentiens. Similiter forma sensati non est in anima ut aliud vel alterum. Sensatum igitur in anima est sentiens secundum quod est in anima, sicut dixit Aristoteles ; sed sensatum virtutis materialis est praeter animam sentientem ; secundum igitur quod est in materia, sensatum non est sentiens. » *Ed. citée*, p. 5.

3. « Et cum unitur ei (*scil.* animae) forma intelligibilis, non est ipsa et forma intelligibilis alia et alia, quoniam non est divisibilis ut alteretur ; sed cum unitur cum ea forma intelligibilis, tunc ipsa et intellectus sunt res una, scilicet intelligens et intellecta. » *Ed. citée*, p. 7.

4. « Intellectus igitur primus causa est omnium intellectorum ; sed intellectus secundus est animae in potentia. » *Ed. citée*, p. 7, l. 19-20. Il convient de se souvenir

Il le désigne encore par l'expression curieuse de « specialitas rerum », entendant probablement par là une forme pure de toute matière, comme serait une forme spécifique réalisée. Alkindi ajoute enfin qu'il est toujours en acte, et que c'est ce qui lui permet de faire passer l'âme de la puissance à l'acte, en lui conférant précisément l'actualité intelligible qu'elle est apte à recevoir [1]. Le caractère séparé de cet intellect chez Alkindi n'est pas seulement suggéré par les expressions dont il use chaque fois qu'il l'oppose à l'intellect en puissance, qui est une partie de l'âme, mais il l'a au moins une fois pleinement affirmé [2]. Il y a donc bien correspondance entre l'intellect matériel d'Alexandre et l'intellect en puissance d'Alkindi d'une part, l'intelligence séparée d'Alexandre et l'intellect agent d'Alkindi d'autre part ; il reste à savoir si l'on peut retrouver chez Alkindi l'équivalent de l'*intellectus qui habet habitum.*

On l'y retrouve, illustré d'un exemple qui ne laisse aucun doute sur l'exacte correspondance des notions dans les deux doctrines. Le troisième des intellects que nous avons distingués avec Alkindi est l'« intellectus cum exit in anima de potentia ad effectum. » C'est donc bien d'un intellect appartenant à l'âme, d'un « intellectus adeptus animae ab intelligentia prima » qu'il s'agit ici. En outre, l'expression gauche et embarrassée dont use Alkindi, dissimule à peine qu'il entend essentiellement par là l'aptitude à passer de la puissance à l'acte, ce qui est exactement l'*habitus* d'Alexandre. Au reste, Alkindi déclare à propos de cet intellect que : *habetur in anima,* et il en compare la possession par l'âme à la connaissance de l'écriture fixée dans l'âme du scribe, ce qui correspond à la comparaison établie par Alexandre entre la possession de l'intellect habituel et la possession d'un métier [3].

---

que « omnium intellectorum » désigne à la fois les actes d'intellection et les intelligibles qu'ils appréhendent.

1. « Et similiter exemplificavit Aristoteles intellectum, scilicet quod anima cum apprehendit intellectum, scilicet formam quae non habet materiam nec phantasiam, et unitur cum anima, tunc est in anima in effectu quae non erat antea in anima in effectu, sed in potentia. Haec igitur forma, quae iam materiam non habet nec phantasiam, est intellectus adeptus animae ab intelligencia prima, quae est specialitas rerum, quae est in actu semper. Haec autem non fit attribuens nisi animae adeptae ad recipiendum, quoniam anima in potentia est intelligens, sed intelligentia prima est semper in actu. » *Ed. citée* p. 5.

2. « Intellectus vero qui est in actu semper et qui extrahit animam ad hoc ut fiat in effectu intelligens, postquam fuerat intelligens in potentia, ipse et intellectum ipsum non sunt res una. Intellectum igitur in anima et intellectus primus ex parte intelligentiae primae non sunt res una ; ex parte vero animae intellectus et intellectum sunt res una. » *Éd. citée,* p. 7.

3. « Intellectus igitur vel est primus omnibus intellectibus, vel est secundus, et

L'opuscule d'Alkindi, extrêmement bref et sommaire, ne contient donc rien qui ne se rencontre déjà dans celui d'Alexandre, sauf l'*intellectus demonstrativus* qui ne joue d'ailleurs guère d'autre rôle que celui d'un hors-d'œuvre. On y retrouve au contraire l'*intellectus in potentia,* avec son *habitus*, et l'*intellectus agens* séparé, avec le rôle actualiseur qu'il joue déjà chez Alexandre. Les notions sont affaiblies, comme si Alkindi avait éprouvé quelque difficulté à s'en rendre maître, mais elles ne sont pas méconnaissables, pourvu qu'on les examine de près, et vont reparaître, en plein relief cette fois, chez Alfarabi.

D'autre part, s'il est vrai que les idées maîtresses du traité d'Alkindi prolongent celles d'Alexandre, ce n'est pas sans leur faire subir une assez profonde transformation. D'abord, il est clair que la terminologie de l'Alkindi latin ressemble plus à celle de l'Alexandre latin qu'à celle de l'Alexandre grec. Alkindi nomme son intellect agent une *intelligencia,* ce qui suppose effectuée la transformation de l'intellect agent divin d'Alexandre en une substance séparée intermédiaire entre Dieu et nous. C'est sans aucun doute cette *intelligencia* d'Alkindi et de ses successeurs qui, refluant en quelque sorte sur la traduction d'Alexandre, est venue se substituer au *νοῦς* du philosophe grec. En outre, il semble clair que l'*intellectus adeptus*, qui, dans la traduction d'Alexandre, venait s'appliquer sur le *νοῦς θύραθεν* avec une telle gaucherie qu'on ne réussissait pas à lui trouver un sens, reçoit ici une signification définie. L'*intellectus adeptus* est en effet pour Alkindi la forme intelligible, donc immatérielle et libre de phantasmes, qui est acquise à l'âme par l'intelligence agente : *haec igitur forma, quae jam materiam non habet nec phantasiam est intellectus adeptus animae ab intelligencia prima*. Ici encore, on est en droit de penser que cet *intellectus adeptus* une fois constitué par les arabes, aura reflué sur le texte d'Alexandre ; voulant lui trouver une place dans la doctrine du philosophe grec, où il n'a que faire, un traducteur ou glossateur aura dédoublé l'intellect agent. Nous avons

---

tunc animae est in potentia, interim dum anima non est intelligens in effectu. Et intellectus tertius quidem est ille qui in effectu est animae, quem jam adquisivit. Et habetur in ea ita ut, cum voluerit, exerceat eum et faciat eum esse in alio a se ; sicut scriptura in scriba est properata et facilis, quam jam adeptus est, et est defixa in anima sua. Ipse ergo propalat et exercet eam, quando vult. » Ed. citée, p. 9. — Alkindi parle plus loin de cet intellect comme d'une *animae adeptio* (p. 9, ligne 15 ; cf. ligne 13) ; autant que l'on en peut juger d'après un texte aussi avare que le sien, cette *adeptio*, qui appartient à l'âme comme l'*habitus* d'Alexandre, se confond chez lui avec l'*intellectus adeptus animae ab intelligentia prima* (p. 5, ligne 12).

vu que ce dernier jouissait chez Alexandre de deux épithètes, ἔξωθεν et θύραθεν ; lui laissant en propre la première, on aura fait de la seconde un deuxième intellect en la traduisant par *acquis*.

2. — ALFARABI († 950)

Le traité d'Alfarabi [1] *De intellectu et intellecto* fut très répandu au moyen âge dans la traduction latine du texte arabe que Jean d'Espagne en avait donnée. Les manuscrits nous la donnent souvent avec les *De intellectu* d'Alexandre et d'Alkindi ; l'édition gothique de 1508 la joignit aux œuvres d'Avicenne, dans le sentiment très juste de l'intime parenté qui unissait les deux doctrines. Il faut dire seulement que, sous la forme où on le rencontre communément dans les manuscrits, et plus encore sous celle où il fut imprimé ensuite, le texte de la traduction latine est très fautif, déparé qu'il est par des confusions et des lacunes qui le rendent difficilement intelligible. En l'absence d'une édition critique de ce texte, nous avons dû nous en procurer une que l'on trouvera imprimée en Appendice à la suite de cette étude ; c'est sur le nouveau texte ainsi établi que s'appuieront les analyses qui suivent.

Dès le début du traité, on devine qu'un élargissement singulier du problème va se produire. Au lieu d'annoncer que le terme aristotélicien d'intellect a trois sens, Alfarabi nous dit qu'il s'emploie en beaucoup de sens différents : *multis modis dicitur*. En fait, réduit à ce qu'il a d'essentiel, son traité distingue six significations différentes du terme intellect. De ces six significations, les quatre premières sont plus ou moins étrangères au problème tel que nous l'avons posé ; les deux dernières, au contraire, l'intéressent directement, et ce qu'Alfarabi en dit exercera une influence

1. Sur Alfarabi, consulter : S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, nouvelle édit., Paris, J. Vrin, 1927, p. 341-352. H. ROSENSTEIN, *Dissertatio inauguralis über Alfarabi's Schrift de intellectu*, Breslau, 1858. — Fr. DIETERICI, *Alfarabis philosophische Abhandlungen, aus dem arabischen übersetzt*, Leiden, E. J.-Brill, 1892. L'introduction contient un bon résumé de la doctrine. — Pour un résumé de sa doctrine et une bibliographie des travaux plus récents, voir M. HORTEN, dans UEBERWEGS, *Grundriss...* 11e édit., Berlin, 1928, pages 291, 304-307, 720-721. É. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 615-618.

Sur la doctrine de l'intellect chez Alfarabi, on trouve d'utiles remarques dans Moritz STEINSCHNEIDER, *Al Farabi des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, dans *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XIII, n. 4. Saint-Pétersbourg, 1869, notamment p. 90.



décisive sur la pensée d'Avicenne dont on sait quelle fut l'action au moyen âge.

Voici d'abord le schème général de la classification d'Alfarabi.

CLASSIFICATION DES SENS DU MOT INTELLECT
CHEZ ARISTOTE

1. *Intelligence*, au sens usuel de : un homme intelligent.
2. *Raison*, au sens que lui donnent les dialecticiens.
3. *Lumière naturelle*, par quoi nous connaissons les principes premiers.
4. *Prudence morale*, qui fait connaître le bien et le mal.
5. *Intellect* dont Aristote parle *De anima*, Lib. III.
   1. intellectus in potentia
   2. intellectus in effectu
   3. intellectus adeptus
   4. intelligencia agens
6. *Dieu*, principe de toute intellection.

Considérons d'abord, afin de les éliminer de notre enquête, les quatre premiers sens du terme définis par Alfarabi.

Une première signification est celle que le vulgaire donne à ce mot lorsqu'on nomme intelligent, et par conséquent doué d'*intellectus*, celui qui fait preuve de discernement. D'autre part, il est clair que l'on peut également faire preuve d'intelligence en poursuivant des fins bonnes ou en en poursuivant de mauvaises. Selon Alfarabi, quelque hésitation se produirait dans les esprits sur la question de savoir si l'*intellectus* doit être attribué à ceux qui s'en servent mal comme à ceux qui s'en servent bien. Les uns penchent vers l'affirmative, les autres vers la négative ; certains nommant intelligent celui qui discerne toujours les moyens à employer pour atteindre sa fin, bonne ou mauvaise, tandis que d'autres réservent ce nom pour celui qui emploie son discernement à faire le bien. Or, selon Alfarabi, Aristote lui-même ne sépare pas l'*intellectus* de la prudence morale ; ce sont donc ces derniers qui ont raison et nous définirons l'intellect, au premier sens : le discernement de ce qu'il faut faire lorsqu'il s'exerce en vue du bien [1].

Au deuxième sens, l'*intellect* est ce que les dialecticiens désignent de ce nom lorsqu'ils disent : l'intellect exige ceci, ou : l'intellect

1. Voir APPENDICE, p. 116, l. 21-31. —Traduction française et notes, pages 127.

rejette cela. Au fond, il s'agit seulement ici de ce qui s'offre à la pensée comme vrai de consentement universel [1].

Au troisième sens, le terme intellect désigne la lumière naturelle, ou faculté de l'âme par laquelle nous percevons immédiatement, naturellement et comme par une sorte d'aptitude innée, l'évidence des premiers principes [2].

Le quatrième sens du terme intellect désigne la *prudence*, au sens qu'Aristote donne à ce mot dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*. Celui qui en est doué peut toujours, grâce à cet intellect, déduire ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire. Lorsqu'avec le temps un homme a acquis la connaissance de tous les jugements pratiques qui relèvent de cet intellect dans un genre d'activité déterminé, il est devenu un expert en la matière ; on le consulte sur ce qu'il y a lieu de faire ou de ne pas faire et ses décisions sont acceptées sans discussion par ceux qui s'adressent à lui [3].

Il saute aux yeux que les quatre sens du terme intellect définis par Alfarabi chevauchent en partie les uns sur les autres. Ainsi, le premier sens vient rejoindre le quatrième au moins dans une certaine mesure ou, pour mettre les choses au mieux, disons qu'Alfarabi ne nous montre pas bien en quoi il s'en distingue. Si l'intellect au premier sens ne mérite son nom que lorsqu'il s'accompagne de prudence morale, il se confond avec l'aptitude à discerner ce qu'il faut faire ou ne pas faire, ce qui constitue précisément le quatrième sens qu'Alfarabi vient de définir. D'autre part, l'intellection des vérités de consentement universel (sens deuxième) se distingue mal de celle des premiers principes, (sens troisième) et toutes deux prises ensemble ne se distinguent aucunement de l'intellect au cinquième sens que nous allons immédiatement décrire. La raison de ces chevauchements de sens tient à la manière même dont Alfarabi pose le problème. Ainsi qu'Alkindi et Alexandre, il ne veut être qu'un commentateur [4] ; il classe donc beaucoup moins les sens du mot intellect que les textes où Aristote

---

1. APPENDICE, p. 116, l. 32-38.

2. APPENDICE, p. 116, l. 39-47.

3. APPENDICE, p. 116, l. 48 sv.

4. En accord avec la manière dont S. MUNK caractérise son œuvre en général : *op. cit.*, p. 342. Par contre il semble difficile de soutenir avec le même auteur qu'Alfarabi ne modifia les théories d'Aristote sous aucun rapport (p. 342-343) ; son assimilation de l'intellect agent à une intelligence agente séparée, qui n'est ni Dieu ni nous, semble une preuve du contraire.



en parle et les sens qu'il leur donne dans ces divers textes,d'où des répétitions inévitables et, malheureusement aussi de fâcheuses obscurités.

Avec le cinquième sens, nous revenons au problème précis dont nous poursuivons l'étude. Il s'agit en effet ici, au dire d'Alfarabi lui-même, de savoir ce qu'Aristote entend par le mot *intellect* au sens qu'il lui donne dans le troisième livre du *De anima*. Cet intellect se divise lui-même en quatre : intellect en puissance, intellect en acte, intellect acquis et intelligence agente ; examinons les successivement [1].

Sur la nature même de l'intellect en puissance, Alfarabi ne cache pas son indécision. C'est, nous dit-il, ou bien l'âme même, ou bien une de ses parties, ou une faculté, ou enfin quelque chose d'autre. Ce qu'il sait par contre exactement, c'est quelle en est la fonction : l'intellect possible est ce qui reçoit les formes matérielles une fois qu'elles sont débarrassées de leurs matières et en fait ses formes propres. Il ne s'agit naturellement pas de soustraire aux êtres leurs formes ; ces dernières ne cessent pas d'informer les matières où elles résident, mais, sans les quitter, elles deviennent la forme de cet intellect.

On doit donc se représenter l'intellect possible comme recevant les formes à la manière dont un morceau de cire reçoit une empreinte. Il y a pourtant cette différence que, dans le cas d'une cire, c'est seulement sa surface qui reçoit l'impression, au lieu que, dans le cas de l'intellect, il faut se représenter une empreinte qui, passant au delà de la surface, pénétrerait dans les profondeurs mêmes de l'objet de manière à l'imprégner tout entier. Une cire qui deviendrait tout entière une empreinte, voilà à peu près ce qu'est l'intellect en puissance [2].

Dans la description que nous venons d'en donner, l'intellect en puissance s'offre à nous comme la possibilité même de recevoir la forme ; si nous le considérons au contraire en tant qu'il l'a déjà reçue, sa potentalité se trouve actualisée ; étant actuellement devenu la forme même, il est l'*intellect en acte*. On voit d'ailleurs par là que la constitution d'un intellect en acte et celle d'un intelligible en acte sont simultanées. Tant qu'elle reste la forme d'un corps sensible, une forme n'est intelligible qu'en puissance ; pour

1. Même classification dans *Die Hauptfragen von Abu Nasr Alfarabi*, chap. XXI, dans Fr. Dieterici, *op. cit.*, p. 105.

2. Voir p. 118, l. 93-112. Voir *Die Petschafte der Weisheitslehre*, n. 33, dans Fr Dieterici, *op. cit.*, p. 120.

devenir intelligible en acte, il faut qu'elle soit dématérialisée ; or elle ne l'est que pour autant qu'elle subsiste dans un intellect, de sorte que, comme l'intellect en puissance ne passe à l'acte que lorsqu'il reçoit une forme, de même la forme naturellement intelligible ne passe à l'acte que lorsqu'elle est reçue par l'intellect. Ainsi, pour l'intellect, être intelligent signifie : devenir la forme qu'il reçoit ; pour la forme, être intelligible signifie : être reçue dans l'intellect. C'est donc une seule et même chose que d'être intelligent en acte ou d'être intelligible en acte.

Si l'on y réfléchit, l'opération qui vient d'être accomplie détermine la constitution d'un ordre d'être qui n'existait pas auparavant : les intelligibles purs. Avant l'acte d'intellection, les formes n'existaient que déterminées à des modes d'être concrets par les dix catégories, telles que le lieu, le temps et autres du même genre. Dès qu'elles sont appréhendées par l'intellect, au contraire, elles sont soustraites à toutes ces déterminations. Quant à l'intellect, considéré dans son rapport avec ces êtres, on doit dire qu'il est à la fois en puissance et en acte ; actualisé par l'un d'eux, il est devenu cet être et se trouve par conséquent en acte quant à cet être seulement, mais il reste intellect en puissance à l'égard de tous les autres intelligibles qu'il n'a pas encore acquis ou n'acquiert pas présentement. Peu à peu, il en acquerra progressivement un plus grand nombre jusqu'à pouvoir les devenir tous.

Un cas particulier se présente lorsque l'objet que l'intellect en acte appréhende n'est autre que soi-même. Il est clair qu'alors l'objet que l'âme appréhende n'est en rien différent de ce qu'elle est. Au lieu de devenir une essence extérieure, c'est en quelque sorte elle-même, prise dans sa propre actualité, qu'elle devient en s'appréhendant. Or nous savons qu'avant de recevoir la forme d'un objet, et pris en tant que pure aptitude à la recevoir, un intellect n'est intelligible qu'en puissance. Il faut donc, pour qu'un intellect s'élève à l'appréhension de soi, qu'il soit d'abord actualisé par la réception d'une forme intelligible, en suite de quoi, devenu intelligible en acte, il peut devenir pour soi-même un objet d'appréhension [1].

Les intelligibles dont nous avons parlé jusqu'ici étaient des formes abstraites de leurs matières ; mais il existe dans le monde des formes qui ne sont pas, n'ont jamais été et ne seront jamais

1. Voir p. 120, l. 169-174.

dans des matières et que par conséquent notre intellect n'a pas besoin d'abstraire pour pouvoir les appréhender. Il est à leur égard dans la même situation qu'à l'égard de sa propre essence, c'est-à-dire qu'il se trouve en face d'un objet immédiatement intelligible ; aussi, lorsque l'intellect appréhende une forme de ce genre, à la différence de ce qui se passe pour les formes des corps matériels, elle est en lui, pendant son acte d'intellection, exactement ce qu'elle était avant. L'ensemble des formes pures, dont l'être en soi est exactement le même que l'être qu'elles ont dans notre pensée, forme l'objet de ce que l'on nomme l'intellect acquis.

La distinction entre cet intellect et l'intellect en acte ne tient pas seulement à la différence qui sépare la nature de leurs objets, mais encore à la manière dont on peut les acquérir. L'intellect en acte vient d'abord, l'intellect acquis vient ensuite ; c'est seulement lorsqu'on a pensé tout l'intelligible abstrait, ou presque tout, que l'on peut s'élever à l'intellection des formes intelligibles pures. Alors, ces formes séparées deviennent des formes pour notre intellect et, en tant qu'elles sont reçues par lui, on leur donne le nom d'*intellect acquis*.

Ainsi, nous obtenons une série hiérarchique de trois intellects ; en commençant par le bas, on rencontre d'abord l'intellect en puissance, à qui l'intellect en acte sert de forme ; puis, au-dessus du premier, on rencontre l'intellect en acte, qui informe l'intellect en puissance au-dessous de lui, mais est informé par l'intellect acquis au-dessus de lui. Si l'on suit la série des intellects en sens inverse, on trouve donc au contraire d'abord les formes pures, puis l'intellect acquis qui leur sert en quelque sorte de substrat et de matière, puis l'intellect en acte ; puis l'intellect en puissance, qui sert de matière à l'intellect en acte ; enfin, à partir de là, les formes commencent de descendre jusqu'aux formes corporelles, d'où elles s'élèvent progressivement en sens inverse, se séparant lentement de la matière et s'efforçant à l'envi de rejoindre l'immatériel [1].

Quant aux formes intelligibles que l'intellect acquis reçoit, c'est-à-dire celles qui ne sont ni n'ont jamais été des formes sensibles, elles n'en ont pas moins entre elles un ordre de perfection et d'immatérialité ; elles ont aussi par conséquent un ordre d'être tel que la plus parfaite serve de forme à la moins parfaite, jusqu'à ce que l'on arrive à la moindre de toutes, et cette dernière serait

1. Voir p. 121, l. 207-213.

précisément l'intellect acquis. On peut donc considérer les formes comme se dégradant progressivement, depuis la plus parfaite de toutes jusqu'à l'intellect acquis, puis, de là, par delà les autres intellects, jusqu'aux formes matérielles dont le substrat le plus humble est la matière première. De là, inversement, elles remontent par degrés jusqu'à l'intellect acquis et, à travers lui, jusqu'aux formes immatérielles elles-mêmes. C'est là, au degré le plus élevé de ces formes, que se trouve l'intellect agent dont il reste à décrire la nature.

Réduite à ce qu'elle a d'essentiel, la doctrine d'Alfarabi revient donc, sur ce point, à distinguer deux sortes d'intelligibles : les formes corporelles d'une part, qui nous sont connues par abstraction, et les formes séparées, d'autre part, qui nous sont connaissables par intuition après que nous avons épuisé, ou à peu près, la connaissance abstractive des premières. L'Intelligence agente n'est autre que la dernière et plus basse en perfection de ces intelligences séparées ; en tant qu'elle abstrait pour nous les formes sensibles, elle fait passer notre intellect possible de la puissance à l'acte, en tant qu'elle est elle-même objet d'intellection, elle devient l'intellect acquis.

C'est de cette Intelligence, si nous en croyons Alfarabi, qu'Aristote parle au livre III du *De anima*. Le rôle qu'il lui attribue consiste à faire passer intellect possible et intelligibles en puissance de la puissance à l'acte. Pour expliquer le comment de cette action, Alfarabi n'a d'autre ressource que de développer la comparaison esquissée par Aristote entre l'effet de l'intellect et celui de la lumière. Pour qu'il y ait sensation visuelle, il faut qu'il y ait un objet à voir, un œil capable de le voir et un rayon lumineux, provenant du soleil ou de tout autre source lumineuse. En éclairant à la fois l'objet et l'œil, ce rayon détermine d'un seul coup l'existence d'un objet visible en acte et d'une vue qui voit en acte, c'est-à-dire d'une sensation. L'Intelligence agente joue un rôle analogue ; sans sa lumière la forme sensible reste intelligible en puissance et l'intellect possible reste intelligent en puissance ; l'un et l'autre passent simultanément à l'acte sous la lumière de l'intellect agent.

Peu explicite sur l'acte même de l'illumination, Alfarabi l'est davantage sur le rapport de l'Intelligence agente aux formes qu'elle confère. Forme subsistante, en dehors de toute matière, cette intelligence n'est pas soumise, comme l'est notre intellect, aux nécessités de l'abstraction. Bien qu'elle ne soit que la plus

basse des intelligences pures, elle est cependant capable, en vertu de son immatérialité même, d'appréhender directement les formes ou substances séparées qui lui sont supérieures. C'est pourquoi, avec une logique parfaite, Alfarabi la considère comme du même ordre que l'intellect en acte. Pourtant, la suite des formes qu'elle appréhende n'est pas la même que celle des formes appréhendées par un intellect en acte qui s'élève progressivement jusqu'à l'intellect acquis, elle est même exactement inverse, et cela pour une raison facile à concevoir. Forme pure, l'Intelligence agente pense les formes en descendant de la plus intelligible à la moins intelligible ; forme matérielle, l'intellect en puissance ne peut recevoir les formes qu'en allant de la moins intelligible à la plus intelligible. En d'autres termes, ce qui est en soi le plus l'intelligible est aussi ce qu'il y a de plus intelligible pour l'intelligence agente, au lieu que ce qu'il y a de plus intelligible en soi est ce qui l'est le moins pour nous. Il est vrai que ceci même soulève une difficile question [1].

Nous admettons l'existence d'une Intelligence agente, substance immatérielle pleine de toutes les formes intelligibles possédées dans leur pureté. Quelle raison pouvait-il donc y avoir de ne pas laisser ces formes où elles étaient et de les projeter dans une matière qui les obscurcit et les diminue ? On pourrait être tenté de répondre que l'Intelligence informe la matière afin de conférer à cette matière même une plus haute perfection ; mais ce serait contredire Aristote que de supposer que la forme soit là en vue de la matière, car c'est un de ses principes fondamentaux que l'inférieur est là en vue du supérieur et non pas inversement. Il faut donc admettre plutôt que l'Intelligence agente, en vertu de sa perfection même, a le pouvoir de conférer à la matière les formes dont elle est pleine et qu'elle ne peut qu'exercer sa puissance en les lui conférant [2]. Grâce à ce don que l'Intelligence agente fait des formes à la matière, il lui devient ensuite possible de les en abstraire de nouveau et, en les imprimant dans les intellects possibles qu'elle actualise, de rapprocher les uns et les autres de l'état de formes séparées jusqu'à ce que se produise un intellect acquis.

C'est donc là, dans cette génération d'une réalité spirituelle qui n'existait pas encore, que se trouve la fin véritable de l'information des matières par l'Intelligence agente ; il s'agit avant tout pour elle, non de rendre matérielles des formes qui ne l'étaient

1. Voir p. 122, l. 277 sv.
2. Voir p. 123, l. 293-306.

pas, mais de mettre à la disposition des intellects humains, possibilités pures et vides de formes, les intelligibles dont ils ont besoin pour s'actualiser et, à leur tout, se dématérialiser. Lorsqu'en effet l'homme acquiert l'intellect acquis, il s'unit à l'Intelligence agente et, par elle, à toutes les formes séparées qui lui sont supérieures ; au lieu d'avoir besoin d'abstraire du sensible pour connaître, il vit alors dans un monde purement intelligible, ce qui revient à dire qu'il vit d'une autre vie que celle qui nous est habituelle et, en un mot, qu'il atteint ce qui constitue sa véritable fin [1].

Avec l'Intelligence agente, avons-nous atteint le sommet de l'être et de l'intellectualité ? Nullement, car il suffit d'observer dans quelles conditions son action s'exerce pour constater qu'elle n'est pas dans un état de parfaite actualité. Nos intellects sont tantôt en puissance et tantôt en acte ; c'est donc que l'Intelligence agente tantôt agit en eux et tantôt n'y agit pas et tout se passe même comme si cette intelligence était le siège de variations successives.

Hâtons-nous de dire que l'on ne saurait aller jusque-là. L'Intelligence agente a été définie comme une substance incorporelle, donc purement actuelle et qui ne saurait par conséquent passer elle-même d'un état à un autre état ; elle est ce qu'elle est ; mais si son action s'exerce toujours de la même manière et sans subir de variations d'aucune sorte, d'où viennent donc les variations qui se produisent dans ses effets ? Des matières sur lesquelles son action s'exerce et qui sont plus ou moins favorablement disposées à la recevoir. Ainsi, l'Intelligence agente est toujours en acte, mais elle ne trouve pas toujours à sa disposition des matières aptes à subir son influence, soit parce que la matière elle-même s'y refuse, soit parce qu'une influence contraire y contrebalance la sienne. De là viennent les variations qu'il s'agissait d'expliquer dans les effets qu'elle produit [2].

Si l'on admet cette interprétation, l'actualité de l'Intelligence agente est sauve, mais il n'en reste pas moins vrai qu'elle ne saurait être considérée comme le premier principe de tout ce qui est. Le premier principe, en effet, doit être par définition capable de donner aux êtres qui dépendent de lui leur être et leurs perfections ; or nous venons de voir que l'Intelligence agente n'est pas toujours capable de remplir cet office ; bien que la cause de cet échec ne

1. Voir p. 123, l. 307-312.
2. Voir p. 124, l. 339 sv.

soit pas due à son manque d'actualité, c'est pourtant en elle un certain défaut que cette incapacité d'écarter les obstacles qui gênent son action. Plus simplement encore, le seul fait qu'il y ait des limites extérieures à l'efficace de son action est chez elle une preuve manifeste d'imperfection [1].

A cette première preuve s'en ajoute une autre. Quels sont les objets sur lesquels s'exerce l'action de l'intelligence agente ? Ce sont des corps ou des facultés corporelles qui dépendent elles-mêmes à la fois des corps célestes et des Intelligences qui les meuvent. En accord avec la doctrine de l'émanation, Alfarabi se représente chaque sphère céleste comme douée d'un corps matériel, d'une âme qui informe ce corps et d'une Intelligence qui est à la fois la cause de cette sphère et de l'Intelligence de la sphère suivante. Dans un univers ainsi constitué, l'Intelligence motrice de la sphère céleste la plus haute est par là même l intelligence la plus haute. Considérons donc la première de ces Intelligences, c'est-à-dire le moteur du premier ciel ou, comme l'on dit encore, le premier moteur. Puisqu'elle cause à la fois une âme et une Intelligence, c'est-à-dire une forme matérielle et une forme immatérielle, elle produit deux êtres de perfection inégale. Pour qu'elle les produise, il faut qu'elle ait en elle-même deux dispositions douées de perfections de degrés inégaux : l'une, plus parfaite, par laquelle elle produit l'Intelligence qui la suit ; l'autre, moins parfaite, par laquelle elle produit l'âme de la sphère. Il résulte de là que le moteur du premier ciel, c'est-à-dire la plus parfaite des Intelligences séparées, n'est elle-même qu'une substance composée, faite de deux éléments que l'on peut considérer comme ses causes. En effet, c'est en tant que l'Intelligence connaît le premier principe qu'elle engendre l'Intelligence qui la suit, et c'est seulement en tant qu'elle se connaît elle-même qu'elle engendre l'âme de sa sphère. Quant au Principe Premier, cause de tout ce qui est, il est seul absolument un et absolument simple ; c'est lui qui est l'Intelligence suprême dont Aristote a parlé dans sa *Métaphysique*, et c'est de lui que procède tout le reste, chaque être venant à sa place dans l'ordre universel selon son degré de perfection [2]

Comparée à celle d'Alkindi, la classification du *De intellectu* d'Alfarabi s'en distingue par deux traits caractéristiques. On ne peut dire s'ils constituaient des inovations réelles, où si Alfarabi ne l'emportait en cela sur son prédécesseur que par l'am-

1. Voir p. 124, l. 349-350.
2. Voir p. 126, l. 394-399.

pleur des développements et la précision de ses formules ; ce qui est sûr, c'est que du point de vue médiéval, et pour les lecteurs latins qui ne comparaient entre eux que les *De intellectu* des deux philosophes, celui d'Alfarabi mettait définitivement en lumière deux points essentiels.

Le premier est la distinction nette introduite par le philosophe arabe entre l'Intelligence séparée la plus haute et Dieu. Non seulement il est évident qu'Alfarabi ne confond pas l'Intelligence agente avec Dieu, mais nous venons de voir qu'il élève Dieu au delà de la plus haute des Intelligences séparées, c'est-à-dire au delà de la première des Intelligences motrices elles-mêmes. Nous rencontrons ici pour la première fois une idée qui se répandra dans le moyen âge latin par l'intermédiaire d'Avicenne : la distinction radicale entre Dieu et le premier moteur. A cette conception se rattache en effet la doctrine avicennienne de l'impossibilité de toute preuve purement physique de l'existence de Dieu. Le fait est intéressant non seulement en ce qu'il souligne l'écart qui sépare Alfarabi d'Aristote, bien qu'Alfarabi lui-même n'ait nullement conscience de cet écart, mais encore en ce qu'il nous en suggère l'origine. On peut discuter pour savoir si l'intellect agent d'Aristote est ou non une substance séparée, mais il est indubitable que, si c'est une substance séparée, cette substance est Dieu. Ici, au contraire, les fonctions de l'intellect agent se trouvent dévolues à une Intelligence subalterne, pour que Dieu, libéré de toutes fonctions physiques, jouisse impassiblement de sa parfaite actualité.

Le deuxième trait caractéristique de la doctrine d'Alfarabi est le développement qu'y reçoit l'idée, suggérée déjà par Alkindi, d'intellect acquis. En même temps qu'il interpose entre Dieu et nous une hiérarchie d'Intelligences séparées, le philosophe arabe nous invite à remonter la série de ces Intelligences par une sorte d'ascension mentale pour nous unir ainsi à Dieu. Que nous soyons ici en dehors de l'aristotélisme classique, la chose est assez évidente. Alfarabi nous accorde une connaissance abstractive à partir du sensible, mais, non content de l'expliquer par une Intelligence agente séparée, il lui superpose un autre genre de connaissance, entièrement étranger à l'aristotélisme, qui consiste dans une sorte d'union mystique entre l'intellect en acte et les Intelligences pures [1].

1. Cette possibilité d'une union entre notre intellect et les intelligences séparées se retrouve, avec la possibilité des prédictions astrologiques qui y est liée, chez ALBERT LE GRAND, *De intellectu et intelligibili*, Lib. II, cap. 9, Éd. Jammy, p. 259.



Lorsqu'on cherche à s'expliquer l'origine de cet édifice composite, on se souvient d'abord qu'Alfarabi était un Soufi. En aucun cas, et toute question d'influence interposée mise à part, un mystique tel que lui n'aurait pu se contenter d'une doctrine de la connaissance telle que l'empirisme aristotélicien pur et simple. L'homme qui s'élève à l'intellect acquis se trouve bien au-dessus du plan de la connaissance sensible, c'est un prophète [1]. Il fallait donc qu'Alfarabi eût recours à des notions d'origine non péripatéticienne pour satisfaire ses aspirations les plus profondes. En fait, il semble immédiatement évident que la doctrine néoplatonicienne de l'émanation, avec la conception de la connaissance humaine qui la complète, soit venue s'interposer entre l'Aristote véritable et l'image qu'Alfarabi s'en faisait.

III. — AVICENNE

Chez Avicenne, comme chez ses prédécesseurs, la classification des intellects s'intègre à une conception définie de l'âme ; la seule différence du point de vue de l'historien de la pensée médiévale, mais c'en est une importante, est que sa doctrine de l'âme ait été beaucoup mieux connue des hommes au moyen âge que celle de ses prédécesseurs [2], et c'est pourquoi nous commencerons par l'exposer.

---

1. S. MUNK, *Mélanges de philos. juive et arabe*, p. 346. Comparer ALFARABI, *Die Petschafte der Weisheitslehre*, n. 27-28, dans Fr. DIETERICI, *op. cit.*, p. 118.

2. On trouve le texte de l'Avicenne latin imprimé dans d'anciennes éditions notamment : *Metaphysica*, Venetiis, 1495. — *Opera omnia*, Venetiis, 1495, 1508, 1546. Nous citerons d'après l'édition suivante corrigée au besoin sur les manuscrits que nous indiquerons : AVICENNAE, *perypatetici philosophi ac medicorum facile primi, Opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata. Logica. Sufficientia. De celo et mundo. De anima. De animalibus. De intelligentiis. Alpharabius de intelligentiis. Philosophia prima.* Venetiis, 1508. La Bibliothèque Nationale possède deux exemplaires de cet ouvrage rare, à Réserve, R. 82 (1) et R. 83. On y trouve aussi une édition de la métaphysique seule : *Metaphysica Avicenne sive ejus Prima philosophia* ex Dominici Gundisalvi translatione, castigata per Franciscum de Macerata et Antonium Frachantianum, Venetiris, 1495, f° (Pellechet, 1671). Bib. Nationale, Rés. R. 82 (2) et 618 ; 2 exemplaires.— Sur les traducteurs médiévaux du texte arabe : Ibn Daoud et Dominicus Gundissalinus, voir Amable JOURDAIN. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote* nouvelle édition par Charles Jourdain, Paris, 1843, pages 107-120. Consulter également B. GEYER, dans *Ueberwegs-Grundriss*, 11e édit. Berlin, 1928, p. 343-344.

Sur la psychologie d'Avicenne, consulter : B. HANEBERG, *Zur Erkenntnislehre, von Ibn Sina und Albertus Magnus* (*Abhandl. d. K. bayer. Akad. d. Wissensch.*

I. — La définition de l'ame

Tout ce qui est est forme, matière ou composé de forme et de matière. Par une induction qui reproduit pour l'essentiel celle d'Aristote, Avicenne établit que l'âme est de l'ordre de la forme, parce qu'elle est un principe immédiat interne de mouvement pour le corps en qui elle réside. C'est ce que l'on veut signifier en disant que l'âme est l'entéléchie, c'est-à-dire la « perfection » du corps qu'elle organise, fait croître, nourrit et meut. Toutefois, ce terme qui est le plus exact de ceux qu'on puisse employer ne la définit pas complètement, car il la désigne dans ce qu'elle fait, non dans ce qu'elle est. Dire que l'âme est une « perfection », c'est dire qu'elle est le principe interne qui fait d'un animal un animal et d'un homme un homme, mais qu'est ce principe en lui-même ? Est-ce une substance ou n'en est-ce pas une ? Et, si c'est une substance, quelle sorte de substance est-elle ? Ce sont là des questions très différentes et que l'induction à partir de ses fonctions apparentes ne suffit pas à trancher. On ne décrit pas plus la nature de l'âme en la nommant âme, c'est-à-dire animatrice, qu'on ne décrit la nature d'un homme en disant que c'est un ouvrier ; efforçons-nous donc de la préciser.

Selon Avicenne, dont la position exerça une influence profonde sur toute la scolastique latine, l'âme est une substance spirituelle. Pour le prouver, deux voies nous sont ouvertes : argumenter contre les erreurs des Anciens qui définissent l'âme comme un corps ou démontrer *a priori* son incorporéité.

La première méthode présente un certain intérêt lorsqu'il s'agit d'éveiller un esprit stupide ou encombré par d'anciennes erreurs, la deuxième, que nous allons suivre, est suffisante par elle-même et convient aux esprits capables de réflexion.

Pour comprendre l'argumentation d'Avicenne, il faut partir d'un principe analogue à celui que Descartes mettra plus tard

---

I. Cl. XI Bd. I Abh.) München, 1866. — Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900 ; Chap. VIII, *La psychologie d'Avicenne ;* pages 207-238. — M. Winter, *Ueber Avicennas opus egregium de Anima.* (*Liber sextus naturalium*). *Grundlegender Teil*, Wissenschaftliche Beilage zu dem Jahresbericht des K. Theresien-Gymnasiums in München fur das Schuljahr 1902-1903, München, 1903. Ce court travail (53 pages), contient une bonne description des deux plus anciennes éditions du *De anima* d'Avicenne et un résumé sommaire, mais très consciencieux de la Première Partie). — Djemil Saliba, *Étude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris, 1926. Ch. VI, *La théorie de l'âme.*

en œuvre à l'occasion du même problème : des choses distinctes correspondent toujours à des définitions distinctes, donc ce que l'on pense à part existe à part : *quod affirmatur aliud est ab eo quod non affirmatur et concessum aliud est ab eo quod non conceditur.* Posée en ces termes, la question de la nature de l'âme revient à chercher si l'âme peut se connaître à part du corps et affirmer son existence avant de savoir si son corps existe. Si elle le peut, c'est qu'elle en est réellement distincte et une substance spirituelle.

Afin de résoudre ce problème, supposons que l'un d'entre nous se trouve subitement créé par Dieu et conduit à l'âge adulte dès le point de sa naissance. Il a le visage voilé de telle manière qu'il ne puisse rien voir du monde extérieur ; il ne se déplace pas sur le sol, mais dans l'air ou, plus exactement, dans le vide, afin qu'il n'éprouve pas la résistance que l'air offrirait. En outre, ses membres sont disjoints, de telle sorte qu'ils ne se touchent pas et ne lui procurent aucune sensation. Un tel homme affirmerait certainement qu'il existe ; pourtant ,il ne pourrait affirmer l'existence ni de ses membres extérieurs, ni de ses organes internes, ni de son cerveau ou des esprits vitaux qui sont en lui. Il n'affirmerait rien de tout cela et cependant il affirmerait qu'il existe de l'existence d'un être sans largeur, longueur ni profondeur. Supposons même qu'à ce moment il lui fût possible d'imaginer une main ou un membre quelconque, il ne concevrait pas pour cela que ce fussent des parties de lui-même ni rien qui soit nécessaire à son essence. Or ce dont on affirme l'existence est différent de ce dont, au même moment, l'existence n'est pas par là même affirmée. Dès lors donc que ce dont cet homme affirme l'existence comme étant lui-même peut être connu par lui sans même qu'il sache s'il a des membres et des organes, il est en état de constater, une fois revenu à soi, que son âme est différente de son corps ; bien mieux, qu'il n'a pas besoin d'un corps pour percevoir son âme et savoir qu'elle existe [1]. Ainsi l'âme est spirituelle ; est-elle une substance ?

---

1. « Repetamus autem id quod praediximus, scilicet quod si subito crearetur homo, expansis ejus manibus et pedibus, quae ipse non videret neque contingeret, neque ipsa se contingerent ; neque audiret sonum ; nesciret quidem esse aliquod suorum membrorum, et tamen sciret se esse, et quia unum aliquid est, quamvis non sciret illa omnia. Quod autem non scitur non est id quod scitur. Haec autem membra non sunt vere nisi sicut vestes, quae quia diu est quod adhaerent nobis, putavimus nos esse illa, aut quod sunt sicut partes nostri. Cum enim imaginamur nostras animas non imaginamur eas nudas, sed imaginamur eas nudas corporibus. Cujus rei causa est diuturnitas adhaerentiae. Consuevimus autem exuere vestes et projicere, quod omnino non consuevimus in membris. Unde opinio quod membra sunt partes nostri firmior est nobis quam opinio quod vestes sunt partes nostri.

A la question ainsi posée on ne voit que deux réponses possibles : l'âme est une substance ou elle est un accident. Pour démontrer que l'âme est une substance, Avicenne s'attachera donc à démontrer qu'elle n'est pas un accident, et pour prouver qu'elle n'est pas un accident, il prouve l'unité de l'âme dans le composé humain. Pour

---

Si autem totum corpus non fuerit id in quo conjunguntur, sed aliquod membrum proprium, tunc aut illud membrum erit id quod teneo, quia essentialiter est ego ; aut intentio ejus, de quo teneo quod essentialiter sit ego. Tunc oportet ut perceptio quam ipse ego percipio sit perceptio illius rei. Unum enim non potest percipi nisi secundum unam et eamdem partem. Non est autem ita in re. Nescio enim me habere cerebrum vel cor nisi sensu, et auditu, et experimento ; non quod cognoscam ipsum esse ego ; unde ipsum membrum essentialiter non est id quod percipio ipsum esse ego essentialiter, sed accidentaliter. Intentio autem de eo quod cognosco quod sit ego, est id quod designo in ea dictione, cum dico : sensi, cognovi, feci ; quae proprietates conjunctae sunt in uno quod est ego.

Si quis autem dixerit : nescis quia haec est anima ; dicam me semper scire ; et quia haec est intentio quam voco animam ; sed fortassis nescio illam appellari animam. Cum autem intellexero illud in te vocari animam, intelligam illud esse hoc, et quia ipsum est regens instrumenta moventia et apprehendentia. Unde nescio quod illud ego sit anima dum nescivero quid sit anima. Non est autem sic dispositio cordis aut cerebri. Intelligo enim quid sit cor, vel cerebrum, sed non intelligo quod ipsum sit ego. Cum enim intelligo quod ipsa anima est principium motuum et apprehensionum quas habeo et finis eroum, ex his omnibus cognosco quod aut ipsa est ego verissime, aut quod ipsa est ego regens hoc corpus. Fortassis autem non possum modo percipere per se separatim sine permixtione perceptionis quod est regens corpus et conjunctum corpori ; sed an sit corpus, an non, si quaeratur, secundum me non oportet esse corpus, neque imaginatur mihi quod sit aliquid eorum, sed imaginatur mihi esse sine corporeitate ejus. Ergo jam intellexi ex aliqua parte quod non est corpus eo quod non intellexi ei corporeitatem cum intellexi illud. » AVICENNA, *Lib. VI Natur.*, Pars V, cap. 7. — On trouve un passage parallèle, moins développé mais de sens identique, Pars I, cap. 1.

On pourrait appeler cet argument . l'argument de l'homme volant. Nous n'en connaissons pas l'origine ; peut-être est-il dû, sous cette forme, à l'imagination poétique d'Avicenne, bien que le fonds semble être d'inspiration néoplatonicienne. Ce qui ferait croire qu'une source antérieure existe est qu'on retrouve un argument analogue chez saint Augustin (voir Ét. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1930, pages 56-59), qui, comme Avicenne, dépend de Plotin et de Proclus. De toute façon, le thème de l'« homme volant » reviendra fréquemment au moyen âge, souvent chez les Augustiniens où il ne faisait que retrouver une tradition apparentée à la sienne. Voir, par exemple, le philosophe juif Gerson, dans LÖWENTHAL, *Pseudo-Aristoteles über die Seele*, p. 88, note 2, où le parallélisme évident avec Descartes est noté. — GUILLAUME D'AUVERGNE, *De anima*, cap. II, pars 13 (Paris, 1674, t. II, p. 82-83) : « Dicit igitur (Avicenna) quia si posuerimus hominem in aëre velatam faciem habentem et omnino nullo sensu utentem... » etc. — JEAN DE LA ROCHELLE, *La summa de anima di frate Giovanni della Rochelle*, édit. T. Domenichelli, Prato, 1882 : « Posito quod subito esset homo creatus perfectus et velato visu suo... » etc. — MATTHIEU D'AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae selectae*, qu. V (édit. Quaracchi, t. I, p. 324) : « Probatio minoris apparet per Avicennam *VI Naturalium*, tract. I, cap. 1, ubi dicit, quod si crearetur unus homo suspensus in aere... » etc. — VITAL DU FOUR, *Huit questions disputées sur le problème de la connaissance*, qu. IV, 1 (édit. F. Delorme, dans *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen-âge*, t. II (1927), p. 242 :

lui, toute la question revient en effet à savoir si, lorsqu'elle s'unit au corps, l'âme s'unit à un corps déjà constitué comme corps par une forme autre et antérieure, auquel cas elle surviendrait à ce corps pour s'y ajouter comme un accident à une substance déjà constituée, ou bien si c'est elle qui le constitue comme corps en s'unissant à sa matière qu'elle ordonne, auquel cas elle serait une substance. En d'autres termes le centre de la difficulté réside pour Avicenne dans cette unique question : l'âme est-elle l'âme d'un corps, donc un accident, ou le corps est-il le corps d'une âme, donc d'une substance ? Sa réponse est que l'âme confère au corps d'être un corps et que par conséquent elle n'en est pas un accident. Puisqu'elle en est l'entéléchie ou perfection, c'est elle qui le fait être ce qu'il est ; il serait donc contradictoire de supposer qu'il ait pu exister comme corps avant elle pour la recevoir ; au lieu que ce soit lui qui la reçoive, c'est elle qui se le donne, elle est donc une substance [1] : « anima etenim est principium generationis et vegetationis sicut diximus ; ergo proprium subjectum animae impossibile est esse id in effectu nisi per animam, et anima est causa unde est sic ; et impossibile est dici quod subjectum proprium habet esse in natura sua et quod hoc fiat causa alterius rei quae non est anima, cui postea adveniat anima » [2].

Une première preuve de l'unicité de l'âme ainsi affirmée est que lorsqu'elle se sépare du corps, ce dernier cesse d'être un corps animal pour devenir un simple cadavre. C'est ce qu'Avicenne exprime en disant que la forme de l'*inanimalité* remplace l'âme dans ce qui reste d'un vivant après sa mort. En d'autres termes,

---

«... ut patet per Avicennam, *VI Naturalium*, trad. I, cap. 1 in fine, ubi dicit quod si crearetur unus homo et poneretur per impossibile in aëre... » etc. Ce dernier texte, faussement attribué à Duns Scot à cause de son insertion dans l'apocryphe scotiste *De rerum principio*, a été noté par C. R. S. HARRIS, *Duns Scotus*, Oxord 1927, t. I, p. 27, note 5, qui compare avec raison DESCARTES, *Discours de la méthode*, IVe Partie : « Voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps... mais que je pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point... » etc.

1. « Anima ergo perfectio est subjecti quod est constitutum ab ea. Est etiam constituens speciem et perficiens eam. Res enim habentes animas diversas fiunt propter eas diversarum specierum, et fit earum alteritas specie non singularitate ; ergo anima non est de accidentibus quibus non specificantur species, nec recipiuntur in constitutione subjecti. Anima enim est perfectio substantiae, non ut accidens. » *L. VI Nat.*, P. I cap. 3, f. 4 a. — Cf. f. 3 v a : « Ergo animam esse in corpore non est id quod accidens in subjecto esse ; ergo anima substantia est, quia est forma quae non est in subjecto. » On remarquera dans cette dernière formule qu'il ne s'agit pas de ne pas être dans une *matière* — question différente : l'âme est-elle séparable ? — mais de ne pas être dans un *sujet*.

2. *Lib. VI Nat.*, P. I, cap. 3, f. 3 v a.

le corps change d'espèce lorsque l'âme se sépare de lui et il cesse d'appartenir à celle des êtres animés. Il peut donc y avoir entre l'âme et les éléments qu'elle vivifie, qui sont le sujet de l'âme, d'autres formes intermédiaires capables de parfaire la matière et de la constituer dans une espèce donnée, mais non pas dans celle des corps vivants. La preuve en est qu'une forme différente apparaît dans la matière pour lui conserver en acte sa nature corporelle propre lorsque l'âme s'en va. C'est ce qui prouve que l'âme n'est pas l'accident d'un sujet déjà constitué par une autre forme, puisque le sujet en question cesse d'exister lorsqu'elle s'en va [1].

Une deuxième preuve de l'unicité de l'âme se trouve dans le fait, qu'à elle seule, l'âme exerce la totalité des fonctions animales par l'entremise de ses facultés. C'est elle, et elle seule, qui recueille, unit et compose les matières de son corps, de manière telle qu'il mette à sa disposition les divers organes dont elle a besoin pour exercer ses diverses facultés. Elle conserve ce corps selon l'ordre qui convient, veille sur lui de telle manière que les agents extérieurs ne le détruisent pas aussi longtemps qu'elle y demeure [2]. L'influence qu'elle exerce sur son corps est telle que des représentations purement intellectuelles peuvent altérer les fonctions

1. « Ergo anima est constituens suum proprium subjectum et dat ei esse in effectu, sicut scietis postea hanc dispositionem cum loquemur de animalibus. Sed inter subjectum remotum et animam sunt alie forme que perficiunt et constituunt illud. Cum autem separatur anima sequitur necessario ut accidat ei cum separacione eius forma insensibilitatis que est sicut opposita forme complexionali que est congrua anime, quia hec forma et hec materia quam habebat anima non remanet post animam in sua specie aliquo modo, sed destruitur eius species et eius substancia que erat subjectum anime et anima substituit in eo aliquam formam, propter quam remaneat materia in effectu in sua natura. Illud ergo corpus naturale non erit iam sicut erat, sed habebit aliam formam et alia accidencia. Sed aliquando pereunt alique eius partes et dissolvitur substancia propter mutacionem tocius in substancia, nec erit servata essencia materie post separacionem anime, sed que erat subjectum anime fit nunc subjectum alterius ab illa. Ergo animam esse in corpore non est idem quod accidens in subjecto esse. Ergo anima substancia est, quia est forma que non est in subjecto. » *Lib. VI Nat.*, P. I, cap. 3, f. 3 v. a.— Le mot [non] qui figure dans cette édition imprimée [quae non perficiunt] change tout le sens du passage. Il ne figure dans aucun des mss. consultés par nous : Univ. Par., 584, f. 7 r. a. Bib. Nat., lat., 6932, f. 13 r v.

2. « Postea autem declarabitur tibi quod anima una est ex qua defluunt hae vires in membra, sed praecedit actio aliquarum, et consequitur aliarum secundum aptitudinem instrumenti. Ergo anima quae est in omni animali ipsa est congregans principia sive elementa sui corporis, et conjungens et componens eas eo modo quo mereantur fieri corpus ejus ; et ipsa est conservans hoc corpus secundum ordinem quo decet, et propter eam non dissolvunt illud extrinseca permutantia, quandiu anima fuerit in illo, alioquin non remaneret in propria sanitate. » *L. VI. Nat.*, P. I, cap. 3, f. 3 v b.



végétatives de son organisme. L'idée, purement spirituelle, qu'une chose est bonne ou mauvaise, suffit à engendrer la passion, purement spirituelle, elle aussi, de joie ou de tristesse. Or cette passion peut agir à son tour sur les fonctions végétatives ou nutritives, de manière à les renforcer et en accélérer le jeu, s'il s'agit d'une joie, ou à les débiliter, et même les détruire, s'il s'agit d'une tristesse[1]. C'est donc bien l'âme qui est la substance, de qui dépend l'activité de l'organisme humain tout entier.

De là résulte un problème dont la solution complète intéresse directement la définition de l'âme : lorsque nous disons qu'elle est une substance, de quel genre de substance parlons-nous ? Ce n'est pas d'une substance séparée qu'il s'agit [2] ; mais est-ce d'une forme matérielle, dont l'être soit inséparable de celui de la matière qu'elle informe ? Telle est la difficile question que nous devons aborder.

Il existe en effet des formes matérielles ou, comme l'on dit encore, imprimées dans la matière, dont la caractéristique est de ne pouvoir subsister que dans des choses singulières et sensibles. Chaque partie de ces formes se trouve, virtuellement ou actuellement, en rapport avec l'une des parties de l'être considéré [3]. Pour savoir si l'âme humaine peut être rangée au nombre de ces formes, Avicenne determine d'abord ce qui caractérise son humanité.

Seul, de tous les animaux, l'homme ne peut pas vivre, ou ne peut vivre que mal à l'état d'isolement. Les ressources mises à sa disposition par la nature en vivres et vêtements sont insuffisantes, s'il ne les complète par art et par industrie. Or les industries, telles que l'industrie textile par exemple, supposent à la fois des connaissances scientifiques et des échanges commerciaux. Dans

1. *Ibid.*, «... et hoc afficit virtutem vegetabilem et nutribilem, ita ut ex accidente quod primum accidit animae, sicut gaudium rationabile, contingat in ea robur et velocitas in actione sua. Sed ex accidente illi contrario, scilicet dolore rationabili cum quo nihil est doloris corporalis, contingat in ea debilitas et desideria, ita ut deterioretur ejus actio, et aliquando destruitur ejus complexio omnino. » Un. Par., mss. 584, f. 7 v.

2. « Ergo anima non est de accidentibus quibus non specificantur species, nec recipiuntur in constitutione subjecti. Anima enim est perfectio substantiae non ut accidens, nec sequitur ex hoc ut sit separata, aut non separata ; non enim est omnis substantia separata, quia yle non est separata nec forma. » *Lib. VI Nat.*, I. P., cap. 3, f° 4 r a. Bib. Un. Par., mss. 854, f. 7 v b.

3. « Constat igitur quod forma impressa in materia corporali non est nisi aliquid subsistens in rebus singularibus visibilibus, et quod unaquaeque pars earum habet comparationem in effectu, aut in potentia, ad unamquamque partium formae. » *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 2, f. 23 b.

les deux cas, il faut une société où les sciences se transmettent par voie d'enseignement et où des échanges justes s'accomplissent : « ex proprietatibus ergo hominis est ipsa necessitas quae eum induxit ad discendum et docendum, et alia necessitas quae eum induxit ad dandum et accipiendum secundum mensuram justiciae, et deinde aliae necessitates, veluti facere conventus et adinvenire artes »[1]. C'est afin de pouvoir accomplir ces différentes fonctions que l'homme a été doué d'une âme proprement humaine, c'est-à-dire capable de se former des idées générales dépouillées de tout élement sensible et de procéder, au moyen de ces idées, du connu à l'inconnu : « quae autem est magis propria ex proprietatibus hominis est haec, scilicet formare intentiones universales intelligibiles omnino abstractas a materia... et procedere ad sciendum incognita ex cognitis intelligibilibus, credendo et formando »[2].

Les opérations nécessaires à cette fin sont accomplies par l'intellect dont nous étudierons la nature en même temps que la classification dans le chapitre suivant. Ce qui nous importe présentement, c'est de noter que les fonctions essentielles de l'intellect impliquent sa qualité de substance spirituelle séparable du corps.

La preuve décisive que l'âme humaine n'est pas une forme corporelle *(forma existens in corpore, forma impressa in corpore)*, c'est que, même considérée dans son intellect matériel, elle est capable de recevoir les formes intelligibles. Or des formes intelligibles ne sauraient subsister dans un sujet corporel. Ou bien, en effet, ces formes résideraient dans un point indivisible du corps dont elles sont les formes, ou bien elles résideraient dans une portion d'étendue divisible de ce même corps. Mais un point indivisible n'a pas d'existence à part de la ligne dont il fait partie, rien ne pourrait donc subsister en lui à part de cette ligne. Autrement dit : le point n'étant que l'extrémité de la ligne, ce qui subsisterait en lui ne pourrait être que l'extrémité de ce qui subsiste dans la ligne dont ce point est l'extrémité. Que si l'on supposait au contraire que le point existe à part, il faudrait le considérer comme divisible, car il aurait un côté tourné vers la ligne dont on vient de le séparer et un côté tourné vers la direction opposée ; ce ne serait donc plus un point. Reste alors l'autre hypothèse, qui fait résider l'intelligible dans un corps divisible ; mais alors une multitude d'inconvénients en résulte, qu'Avicenne se plait à

1. AVICENNE, *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 1, f. 22 b.
2. *Ibid.*, f. 22 v a.

dénombrer. Le plus frappant de tous est que, l'hypothèse une fois accordée, l'intelligible devient à son tour divisible en parties et doit posséder des propriétés analogues à celles de l'étendue, ce qui est impossible. Il n'y aurait de formes que des figures ou des nombres, c'est-à-dire des imaginables, et non plus des intelligibles [1], et, dans toute forme, chaque partie devrait correspondre aux parties d'un corps donné [2].

Lorsqu'on va au fond de la question, c'est donc bien l'impossibilité, pour l'intelligible, d'exister dans du corporel, qui tranche le débat. Entre ces deux termes, dont l'un se définit par l'absence de tout ce qui définit l'autre, il y a contradiction et incompatibilité formelles [3] ; le sujet propre de l'intelligible, qui est l'âme, ne saurait donc être une forme corporelle.

Pour établir la même conclusion, Avicenne fait appel à d'autres considérations qui, au lieu d'être empruntées à l'ordre de la dialectique, relèvent plutôt de l'expérience psychologique. La première, et non la moins importante, est que l'âme humaine se connaît elle-même directement, et non par l'intermédiaire d'un instrument tel que son corps. La preuve en est que si l'âme se connaissait par l'intermédiaire d'un instrument corporel, elle ne connaîtrait pas cet instrument, mais connaîtrait seulement

---

1. « Restat ergo ut eorum (*scil.*, intelligibilium) subjectum sit aliquid corporis divisibilis, si subjectum eorum est corpus ; ponamus ergo formam intellectam in aliquo divisibili Cum autem posuerimus eam in aliquo quod dividitur in partes, accidet tunc formae ut dividatur, et erit necesse ut duae partes ejus sint similes aut dissimiles. Si autem fuerint similes, quomodo conjungetur ex eis aliquid quod non est illae, nisi totum fuerit aliquid proveniens ex illis secundum augmentum in mensura, vel in numero, non secundum formam ? Tunc ergo forma intellecta erit aliqua figura, aut aliquis numerus. Non est autem omnis forma intellecta figura aut numerus ; ergo forma erit imaginabilis, non intelligibilis. » *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 2, f. 23 a.

2. « Constat igitur quod forma impressa in materia corporali non est nisi aliquid subsistens in rebus singularibus visibilibus, et quod unaquaeque pars earum habet comparationem, in effectu aut in potentia, ad unamquamque partium formae. » *Ibid.*, f. 23 b.

3. « Quod possumus etiam probare alia demonstratione, dicentes quod virtus intellectiva abstrahit intelligibilia a quantitate designata et ab ubi, et a situ, et a ceteris omnibus quae praediximus. Debemus considerare essentiam hujus formae denudatae a situ, quoniam est nuda ab eo, sive hoc sit comparatione rei a qua sumpta est, aut comparatione ejus rei quae assumpsit, videlicet esse hujus formae intellectae denudatae a situ si est ita in esse extrinseco, aut ita in esse formantis in substantia agenti. Impossibile autem est dici quod habeat esse sicut in esse extrinseco. Restat ergo dici non esse separatam a situ et ubi, nisi cum habet esse in intellectu, et quod cum habet esse in intellectu, non est habens situm, neque potest minui, neque separatim ostendi, neque dividitur, neque habet aliquid eorum quae sunt hujusmodi ; ergo impossibile est eam esse in corpore. » *Ibid.*, f. 23 b.

par lui. Or elle se connaît et elle connaît qu'elle connaît. La connaissance qu'elle a d'elle-même est donc directe, indépendante de tout organe corporel [1], ce qui revient à dire qu'elle n'est pas elle-même un corps. Cet argument se trouve immédiatement confirmé par une sorte de contre-épreuve : toutes les facultés de l'âme autres que la raison sont incapables de se connaître elles-mêmes. Le sens ne se perçoit pas ; l'imagination ne s'imagine pas ; il existe donc, pour l'âme raisonnable, une manière propre d'informer son corps, qu'il nous restera d'ailleurs à déterminer [2].

Mais d'autres preuves permettent de démontrer la même conclusion. Toutes les facultés qui usent d'un instrument corporel pour agir se fatiguent à mesure que leur action se prolonge, parce que leur instrument se fatigue à force de travailler. La simple prolongation d'un mouvement suffit à détruire la complexion naturelle de l'instrument considéré ; mais ce sont surtout les excitations sensibles intenses et pénibles qui endommagent les organes des sens au point d'en arriver à les détruire. Une lumière éblouissante aveugle, un éclat de tonnerre assourdit, si bien qu'après avoir vu une lumière très forte on n'en distingue plus une faible, non plus que l'on n'entend un son léger après avoir entendu un bruit violent. Or, il en va d'une manière exactement inverse dans l'ordre de la connaissance intellectuelle. Lorsqu'un intellect s'est exercé à acquérir les connaissances les plus difficiles, il acquiert ensuite aisément les plus faciles ; les seules fatigues ou désordres auxquels la connaissance intellectuelle soit exposée, tiennent à ce qu'elle s'aide de l'imagination qui ,elle, se fatigue.

Enfin, toutes les parties du corps se débilitent à mesure que l'âge avance et cet affaiblissement commence à partir de quarante ans environ. Au contraire, la faculté d'appréhender les intelligibles n'acquiert habituellement toute sa force qu'une fois passé cet âge. Elle se comporte donc d'une manière tout opposée à celle des facultés dont l'exercice est lié aux organes du corps [3]. Ainsi

1. « Dicemus ergo quod virtus intellectiva,si intelligeret instrumento corporali, oporteret ut non intelligeret seipsam, ut non intelligeret instrumentum suum, neque intelligeret se intelligere. Inter ipsam enim et intelligentiam suam non est instrumentum, nec inter ipsam et id quod intelligit est instrumentum, sed intelligit seipsam et instrumentum quod adscribitur ei, et intelligit se intelligere ; ergo intelligit per seipsam, non per instrumentum. » *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 2, f. 23 v a Suit la démonstration de cette thèse : « Impossibile est autem ut quicquid apprehendit per instrumentum apprehendat instrumentum suum quo apprehendit. »

2. *Ibid.*, « Item sensus non sentit... »

3. *Ibid* , « Item quod hoc probat sufficienter... »

l'on ne saurait douter que l'âme raisonnable soit une forme libre de sa matière, ce qu'il s'agissait de démontrer [1].

Nous voici conduits par là en présence d'un nouveau problème. Si l'âme est une forme libre de matière, pourquoi se trouve-t-elle forme d'un corps, et si son opération propre n'use pas d'un instrument corporel, pourquoi exerce-t-elle dans le corps toutes les opérations dont nous venons de parler ? La question est d'autant moins évitable que ces deux genres d'opérations ne sont pas seulement distincts, mais s'entrempêchent mutuellement. Il est difficile de penser tandis que l'on éprouve des sensations, des désirs et des passions ; mieux encore, il est impossible de se donner tout entier à la douleur pendant que l'on éprouve de la crainte, ou d'être tout à la crainte pendant que l'on éprouve de la colère. Tout se passe comme si l'âme était obligée de s'employer entièrement à l'une seule de ses opérations [2]; pourquoi donc cette dualité entre l'activité intellectuelle qu'elle exerce au profit d'elle-même et l'activité pratique qu'elle exerce au bénéfice de son corps ?

C'est qu'en réalité l'âme aime son corps et se dévoue à lui, tandis que, à son tour, le corps est un instrument au service de l'âme. De là les services qu'ils se rendent mutuellement et qui expriment la réciprocité de leur relation.

Il est d'abord aisé de marquer les services que le corps rend à l'âme. C'est par l'entremise du corps que l'âme reçoit les sensations ; or, les sensations une fois acquises, quatre opérations deviennent possibles qui ne l'eussent pas été sans elles. En premier lieu, la formation des concepts par l'intellect, puis des principes premiers ; deuxièmement, le raisonnement à partir de ces concepts et de ces principes ; troisièmement, l'acquisition d'une connaissance expérimentale, fondée sur la constatation réitérée

1. *Ibid.*, « Ex his etiam manifestum est... » Avicenne écarte ensuite cette objection : « Quod autem facit nos dubitare de hoc, quod anima obliviscitur suorum intellectorum, et non exercet operationes suas corpore infirmante est opinio neque necessaria neque vera. Possibile est enim haec duo conjungi, et ut hanc actionem exerceat ex seipsa interim dum nihil impedit vel obsistit ei, et quod postponat suam actionem propriam, cum aliqua dispositio contingat in corpore, et tunc non exerceat actionem suam, sed declinet ab illa, et tunc erunt simul duae verae dictiones, et altera non removebit alteram. » *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 2, f. 23 v b. — Cf. « Anima non est impressa in corpore, neque habet esse per corpus. » *Ibid.*, f. 24 a.

2. *Ibid.* « Dicemus ergo quod substantia animae habet duas actiones, unam actionem comparatione corporis quae vocatur practica, et aliam comparatione sui et principiorum suorum, quae est apprehensio per intellectum, et utraeque sunt dissidentes se et impedientes. » f. 23 v b.

d'une consécution régulière entre certains faits ; quatrièmement, l'acquisition de croyances probables auxquelles nous acquiesçons sur la foi d'autrui. Une fois ces connaissances acquises à l'aide de son corps, l'âme peut revenir à elle-même et se passer de lui. Que si, dans la suite, elle a besoin de faire retour sur les données sensibles dont elle est partie, l'âme pourra les évoquer à l'aide de l'imagination, afin de considérer de nouveau les données initiales et d'en tirer de nouveaux principes. Plus fréquents au début, ces retours de l'âme au sensible seront de moins en moins nécessaires à mesure qu'elle accroîtra ses forces ; une fois complètement sûre d'elle-même, elle accomplira toute seule ses opérations [1].

Inversement, on peut dire que l'âme est expressément créée en vue du bien de son corps. Avant que le corps auquel elle va s'unir ne soit prêt à la recevoir, elle ne saurait exister à part et d'une existence individuelle, car son principe d'individuation ferait alors défaut. En réalité, l'âme commence d'exister à titre d'âme singulière lorsque commence d'exister la matière corporelle qui sera son royaume et son instrument. Aussi, dès le moment même de sa création, l'âme éprouve une affection naturelle, et comme une inclination, qui la porte à s'occuper de son corps, à le diriger, et à pourvoir à tous ses besoins. C'est par là qu'elle adhère à lui, qu'elle devient une âme propre à ce corps et étrangère à tous les autres. Relation et affection dont la nature nous est malaisément représentable, mais dont il nous faut bien avouer la réalité en constatant ses effets [2].

1. « Anima autem humana juvatur corpore ad acquirendum principia illa consentiendi et intelligendi, deinde, cum acquisierit, redibit ad seipsam. Si autem obstiterint aliquae virtutum quae sunt infra eam, et impedierint eam aliquibus dispositionibus coram positis, retrahent eam a sua actione. Si vero impedita non fuerit, non egebit eo postea in suis propriis actionibus, nisi in aliquibus tantum, in quibus opus est redire ad virtutes imaginativas, et considerare ea iterum ad hoc ut percipiat principium aliud ab eo quod habuerat, et adjuvetur repraesentare id quod appetitur in imaginatione, et repraesentatio ejus in imaginatione formetur auxilio intellectus. Hoc autem contingit in principio tantum, non postea nisi parum. Cum autem perficitur anima et roboratur, sola per se operatur actiones suas absolute. » *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 3, f. 24 a.

2. « Singularitas ergo animarum est aliquid quod esse incipit, et non est aeternum quod fuerit semper. Sed incipit esse cum corpore tantum. Ergo jam manifestum est animas incipere esse cum incipit materia corporalis apta ad serviendum eis, et corpus creatum est regnum ejus et instrumentum. Sed in substantia animae quae incipit esse cum aliquo corpore propter quod debuit creari, inest ex primis principiis affectio inclinationis naturalis ad occupandum se circa illud, et ad regendum illud et providendum ei in omnibus, et adhaerendum ei, et per haec omnia fit ejus propria, et alienatur ab iis corporibus circa illud tantum. Corpori autem singulari principium singularitatis suae accidit ex affectionibus quibus exprimi-

Si l'âme est ainsi liée à son corps par une société intime comment croire qu'elle puisse survivre à la mort de ce corps ? D'abord, il est bon de remarquer que si l'existence individuelle de l'âme avant son corps est chose inconcevable, il n'en est pas nécessairement de même de son existence après le corps. Bien des principes de différenciation individuelle des âmes séparées sont concevables, et il se peut même que nous ignorions quel est alors leur véritable principe de différenciation, sans que nous puissions affirmer pour autant que ce principe n'existe pas [1].

De toute façon, il est certain qu'à la mort du corps l'âme ne cesse pas d'exister. En effet, tout ce qui se trouve détruit par la destruction d'une autre chose dépend de cette chose. Or ce qui dépend d'une autre chose doit lui être soit antérieur, soit postérieur, soit simultané. Supposons que l'âme dépende du corps comme d'un être simultané, c'est-à-dire tel qu'elle ne puisse exister qu'en même temps que lui. Si la relation qui les unit est accidentelle, la destruction de l'un n'entraînera pas la destruction de l'autre, la relation accidentelle qui les unissait se trouvera seule détruite. Si cette relation est au contraire essentielle, c'est qu'alors l'essence de chacun d'eux est relative à celle de l'autre, ce qui revient à dire que ni le corps à part, ni l'âme à part ne seraient des substances, mais seulement le composé des deux [2]. Or nous savons que l'âme est une substance ; cette dernière hypothèse ne saurait donc être acceptée.

Supposons alors que l'âme dépende du corps comme de quelque chose d'antérieur. Il faudra soutenir que le corps est la cause de l'âme. Or il ne peut en être la cause efficiente, parce que nul corps n'agit par soi-même, mais seulement par les puissances ou vertus que lui confère sa forme, et supposer qu'une forme matérielle cause une substance existant par soi en dehors de la matière, c'est supposer une impossibilité [3]. Admettra-t-on que le corps est cause

---

tur singulare, per quas affectiones illa anima fit propria illius corporis, quae sunt habitudines quibus unum fit dignum altero, quamvis non facile intelligatur a nobis illa affectio et illa comparatio. » *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 3, f. 24 b.

1. *Ibid.*, 24 b : « Dicemus ergo quod postea animae sunt separatae... »

2. « Si autem anima sic pendet ex corpore, sicut ex eo cum quo habet esse simul, et hoc fuerit ei essentiale, et non accidentale, tunc uniuscujusque eorum essentia relativa est ad alterum, et sic neque corpus, neque anima est substantia, sed est utrumque substantia. » *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 4, f. 24 v b.

3. On notera l'expression par laquelle Avicenne désigne l'âme dans ce passage : « Impossibile est autem ut accidentia et formae existentes in materiis tribuant esse existenti substantiae per se, non in materia, et esse substantiae absolutae. » *Ibid.*, f. 24 v a.

réceptrice de l'âme ? Mais nous avons démontré que l'âme n'est pas une forme imprimée dans une matière. D'autre part, soutenir que le corps est la cause formelle de l'âme, c'est vouloir faire dépendre le supérieur de l'inférieur ; il faut donc renoncer à cette supposition. Resterait à soutenir que l'âme dépend du corps comme de quelque chose qui lui soit postérieur. Mais s'il s'agit d'une postériorité dans le temps, il est évident que l'âme est indépendante du corps puisque, par hypothèse, elle peut exister avant lui, donc être sans lui. Que s'il s'agit au contraire d'une postériorité d'essence, elle permettra d'affirmer que, l'âme étant posée, le corps doit en résulter, mais non que, le corps étant détruit, l'âme doive également être détruite. Le postérieur dépend de l'antérieur, l'antérieur par essence ne saurait dépendre du postérieur [1].

Puisque nulle de ces hypothèses n'est soutenable, il reste que l'âme ne puisse être détruite par aucune cause. Et, en effet, l'âme est une substance simple ; elle ne saurait donc contenir en soi deux principes antagonistes, dont l'un serait le principe de sa permanence, l'autre celui de sa destruction. Ou bien elle a en soi le principe de sa destruction, et alors son existence est impossible, ou bien elle a en soi le principe de son existence, et, si elle existe, sa permanence est dès lors assurée [2]. Ainsi l'incorruptibilité de l'âme nous est démontrée, la seule dépendance de cette substance à l'égard du corps consistant, non dans une dépendance d'être, mais dans l'activité qu'elle y exerce et les opérations qu'elle y accomplit [3].

Quel que soit l'aspect sous lequel on considère cette doctrine, son caractère le plus saillant est la disjonction de l'idée d'âme d'avec l'idée de forme. Toute pluralité des âmes dans un être vivant est une impossibilité dans la doctrine d'Avicenne. L'âme, telle qu'il la conçoit, est un principe unique d'où émanent des facultés multiples [4], et ces facultés ne peuvent s'unir qu'en elle, non dans un corps [5]. On doit donc se représenter la vertu végéta-

1. *Ibid.*, f. 24 v b.

2. *Ibid.*, f. 25 a : « Manifestum est igitur... »

3. « Deinde non sic anima pendet ex corpore quasi impressa in eo, sicut jam saepe ostendimus, sed sic pendet ex eo, sicut circa quod occupatur, et cognoscit, et quod patitur ex illa. » *Ibid.*, f. 25 b.

4. « Ex his est etiam ille qui tenuit quod anima est una essentia, ex qua virtutes istae emanant, quarum unaquaeque habet propriam actionem... Hae sunt famosae sententiae de anima. Nulla autem harum vera est nisi ultima earum quam praediximus. » *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 7, f. 27 a.

5. *Ibid.*, f. 27 a b. — Cf « Manifestum est ergo quod hae virtutes habent in

tive et la vertu animale comme spécifiquement différentes, puisqu'aussi bien elles se rencontrent à part dans le végétal et dans l'animal, mais unies dans l'essence de l'âme, où elles résident. Pour comprendre leur rapport, il faut se représenter d'abord les qualités élémentaires, avec l'opposition primitive qui met aux prises le chaud et le froid, le sec et l'humidité. Aussi longtemps que l'opposition persiste, les éléments ne peuvent recevoir la vie ; à mesure que cette contrariété initiale diminue, leur mélange se rapproche du tempérament des corps célestes ; à partir de ce moment, il doit recevoir de la substance séparée qui régit ces corps une vertu vivificatrice qui est l'âme végétale. Si le tempérament s'affine encore, il recevra une âme animale, puis enfin une âme raisonnable apte à s'unir avec la substance séparée qui distribue les formes. A partir de ce moment, cette âme remplace les vertus qui l'avaient précédée et en exerce les fonctions : et *tunc id quod accidebat in aliud praeter illud a separato, accidet in illud ex ipsa hac substantia recepta cum qua jungitur substantia separata.* Pour illustrer ce point, Avicenne use d'un exemple qui devait rester célèbre au moyen âge [1].

Supposons que le soleil joue le rôle de l'Intelligence séparée distributrice des formes, et supposons une sphère qui joue le rôle de la matière élémentaire soumise à l'influence de l'Intelligence. La position de cette sphère par rapport au soleil peut être telle

quo conjunguntur..., et quod est non corpus, sive sit comes corporis sive non. » *Ibid.*, f. 27 r a.

1. « Cujus rei ponam exemplum in naturalibus. Loco substantiae separatae cogitemus ignem aut solem, et loco corporis aliquod corpus quod patiatur ex igne, et sit sphaericum ; loco autem animae vegetabilis sit ipsum calefieri ex igne, et loco animae animalis sit ipsum illuminari ab illo, et loco animae humanae sit in eo ignem accendi. Dicemus ergo quod hoc corpus sphericum patiens, si ignis agentis in illud non fuerit situs talis ut paulatim recipiat in se ignem accendi, nec lucem ejus et lumen, sed situs talis ut recipiat ab eo calorem, et non recipiat amplius ; si vero fuerit situs ejus talis ut recipiat calorem ab ipso, et praeter hoc fuerit prope positum, aut pervium, aut alio aliquo modo illuminetur ab eo fortiter, tunc simul cum eo calefiet et illuminabitur, et lux cadens in illud ex ipso erit principium cum separato calefaciendi illud. Sol enim non calefacit nisi radio. Deinde si aptitudo fuerit major, et fuerit ibi aliquid quod solet accendi ab agente quod solet urere sua virtute aut radio, accendetur et fiet flamma seu corpus simile separato aliquo modo, quae flamma etiam erit cum separato causa calefaciendi et illuminandi simul, ita ut quamvis sola esset, tamen perficeretur calefactio et illuminatio. Et praeter hoc etiam poterit calefactio inveniri per se sola, aut calefactio et illuminatio per se sola, quorum posterius non esset principium a quo emanarat prius. Cum autem omnia simul concurrunt, tunc id quod fuerat posterius fit principium etiam prioris et emanat ab eo id quod erat prius. Sic debet intelligi dispositio virtutum animalium. » AVICENNA, *Lib. VI Natural.*, P. V, cap. 7, f. 27 v b.

qu'elle n'en reçoive que de la chaleur ; mais elle peut être telle qu'avec cela elle en reçoive la lumière, et, s'il en est ainsi, elle n'aura pas besoin de recevoir la chaleur plus la lumière, mais la lumière qu'elle recevra sera, à elle seule, le principe suffisant de son illumination et de son échauffement : *sol enim non calefacit nisi radio*. Supposons que l'aptitude interne et la situation de cette sphère soient encore plus favorables, elle s'enflammera, devenant par là semblable au principe séparé qui agit sur elle. Or cette flamme, conjuguée avec l'influence du principe séparé, sera capable de causer à elle seule la lumière et la chaleur qui l'ont précédée. Ainsi, ce qui vient après devient cause de ce qui était avant, ou, si l'on veut, les vertus postérieures, une fois infusées dans l'être, sont les causes suffisantes des vertus qui les y ont précédées. De même dans l'être vivant : l'âme raisonnable suffit à exercer les opérations qu'exerçaient les âmes végétative et animale avant sa venue.

Définition de l'âme comme substance, refus de la définir comme forme du corps, garantie de son immortalité cherchée dans sa substantialité, autant de thèses qui vont se transmettre sans interruption d'Avicenne à Albert le Grand. Le premier anneau de cette tradition sera le traducteur même d'Avicenne, Dominicus Gundissalinus, le premier témoin de l'avicennisme latin au moyen âge, mais, avant d'en étudier la doctrine, il nous faut situer dans l'ensemble de la psychologie d'Avicenne sa classification des facultés en général et de l'intellect en particulier.

2. — Classification avicennienne des intellects.

Dans le système d'Avicenne, les facultés de l'âme prise dans sa généralité — c'est-à-dire en tant que l'âme signifie toutes les espèces possibles d'âme — sont au nombre de trois : l'âme végétative, l'âme sensitive et l'âme humaine.

L'âme *végétative* est la perfection première du corps naturel organisé, qu'elle rend capable de génération, d'accroissement et de nutrition. Elle-même a donc trois facultés. La faculté *nutritive* modifie les éléments qu'elle emprunte aux corps extérieurs pour les transformer à la ressemblance du corps où elle réside et lui restituer par là les éléments qu'il a perdus. La faculté *augmentative* conduit ce corps à sa taille normale en assimilant les éléments ainsi transformés et les intégrant à son corps selon les trois dimensions de l'espace. La faculté *générative* est une force qui emprunte au corps dans lequel elle réside une partie qui est en puissance

semblable à ce corps, ensuite de quoi, agissant en elle par attraction d'autres corps qu'elle lui assimile, elle y produit une génération et la transforme en une ressemblance effective et actuelle de ce corps.

De son côté l'âme *sensitive*, ou *vitale* a deux facultés, celle de mouvoir et celle d'appréhender, mais cette division se ramène néanmoins à trois parce que la faculté motrice se divise elle-même en deux. Un animal possède en effet la faculté de commander au mouvement et il possède également celle de l'effectuer. La faculté par laquelle il commande au mouvement est la faculté *impérative*, ou faculté de désirer. C'est elle qui, lorsque l'imagination, dont nous parlerons plus loin, présente à l'animal une forme désirable ou répugnante, ordonne à l'autre faculté motrice d'accomplir les mouvements convenables pour saisir l'objet ou pour l'écarter. En tant qu'elle ordonne les mouvements nécessaires pour atteindre les objets utiles, elle reçoit le nom de *concupiscible* ; en tant qu'elle commande les mouvements requis pour repousser les objets nuisibles, elle reçoit le nom d'*irascible*. Quant à la faculté *exécutive*, c'est une force infusée dans les nerfs et les muscles, contractant les ligaments et les tendons de manière à faire exécuter par les membres les mouvements d'adduction et d'extension.

La faculté appréhensive de l'âme sensitive se divise également en deux : l'extérieure et l'intérieure. La faculté *appréhensive extérieure* contient les cinq sens bien connus [1] : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher. La faculté appréhensive intérieure contient des facultés plus diverses encore parce qu'elles le sont en nature. Certaines, en effet, appréhendent des formes au lieu que d'autres appréhendent des intentions ; en outre, certaines appréhendent avec opération, d'autres sans opération. Expliquons d'abord la première de ces deux distinctions.

Il y a dans les corps extérieurs des propriétés apparentes et des propriétés occultes. Les propriétés apparentes sont celles que les sens extérieurs appréhendent, c'est-à-dire la couleur, le son, l'odeur, la saveur et les impressions subies par le toucher. Perçues par le sens extérieur, ces qualités sont transmises aux sens intérieurs qui les perçoivent à leur tour. Mais il y a dans les corps des qualités sensibles que les sens extérieurs ne perçoivent pas, et c'est précisément ce que l'on nomme des *intentions*. Ainsi, ce que l'on perçoit d'abord par le sens extérieur, puis par le sens interne,

1. Ou, si l'on préfère, huit sens, le toucher se subdivisant en quatre : 1° chaud et froid ; 2° sec et humide ; 3° dur et mou ; 4° rugueux et lisse.

se nomme une forme ; ce que l'on perçoit par le sens interne bien que le sens intérieur ne l'ait pas perçu est une intention [1].

D'autre part, nous avons distingué les facultés internes dont l'appréhension s'accompagne d'opération de celles dont l'appréhension ne s'en accompagne pas. Cela veut dire que, parmi les facultés sensitives internes, certaines sont capables de combiner entre elles les formes et intentions qu'elles reçoivent et de les séparer les unes des autres, de sorte qu'elles perçoivent et opèrent à la fois. Appréhender sans opérer, au contraire, c'est, pour une faculté, recevoir une forme ou une intention sans être capable d'agir sur elle ni de la modifier aucunement [2].

Des facultés sensitives ainsi définies la première est la *fantaisie* ou *sens commun*. C'est une faculté située dans la première concavité du cerveau, qui reçoit toutes les impressions apparentes ou occultes qui lui sont transmises par les cinq sens.

Vient ensuite l'*imagination*, faculté située dans l'extrémité de la concavité antérieure du cerveau. Elle se distingue de la précédente en ce que la fantaisie reçoit les impressions au lieu que l'imagination les conserve. Or retenir n'est pas conserver ; l'eau, par exemple, reçoit tout et ne conserve rien ; il faut donc une faculté spéciale pour expliquer la conservation des impressions reçues. Un exemple simple permet de distinguer l'œuvre accomplie par ces deux facultés et de voir en même temps l'activité que le sens intérieur déploie par l'imagination. Que l'on observe une goutte d'eau en train de tomber, on voit une ligne droite ; supposons ensuite que l'une des extrémités de cette droite se meuve autour de l'autre considérée comme centre, on a un cercle. Or on ne peut

1. « Differentia autem inter apprehendere formas et apprehendere intentionem haec est quod forma est illa quam apprehendit sensus interior et sensus exterior simul. Sed sensus exterior primo apprehendit eam et postea reddit eam sensui interiori. Sicut cum ovis apprehendit formam lupi, scilicet figuram ejus et affectionem et colorem ; sed sensus exterior ovis primo apprehendit eam et deinde sensus interior. Intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendit illud sensus exterior. Sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere quamvis hoc sensus non apprehendit ullo modo. Id autem quod de lupo apprehendit sensus exterior primo et postea interior vocatur hic proprie nomine formae ; quod autem apprehendit vires occultas absque sensu vocatur in hoc loco proprie nomine intentionis. » *Lib. VI Nat.*, P. I, cap. 5 ; f. 5 r a.

2. *Ibid.*, Avicenne ajoute la distinction suivante entre appréhender à titre principal et appréhender à titre secondaire : « Differentia autem inter apprehendere principaliter et apprehendere secundario haec est quod apprehendere principaliter est cum forma acquiritur aliquo modo acquisitionis quod accidit rei per se ; apprehenere secundario est acquisitio rei ex alio quod eam induxerit ».



percevoir un objet se mouvant selon une droite ou un cercle par le sens extérieur seul car, pour percevoir son mouvement d'ensemble, il faut le regarder plusieurs fois ; mais le sens extérieur ne peut pas le voir deux fois ; il ne voit en chaque instant ce mobile que là où il est ; il faut donc que le sens commun qui reçoit les impressions de ses fonctions successives, le perçoive là où il était en même temps que là où il est ; puis que, comparant la distance en ligne droite ou en ligne circulaire qui sépare ces deux points, l'imagination forme l'image d'une droite ou d'un cercle qui résulte de la juxtaposition des positions successives du mobile considéré. Cette faculté se distingue donc du sens commun dont les fonctions sont purement réceptives.

Elle se distingue également d'un autre sens interne avec lequel on risque de la confondre à cause de l'étroite ressemblance des noms qui les désignent : l'imaginative, ou *vis imaginativa*. Cette dernière faculté, qui reçoit le nom de *cogitativa* quand on la considère dans l'homme, est localisée dans la concavité médiane du cerveau (et non dans l'extrémité de la concavité antérieure comme l'imagination). Sa fonction est essentiellement active ; c'est elle qui compose entre elles les images conservées dans l'imagination et les combine à son gré.

Vient ensuite l'*estimative*. Cette faculté est localisée au sommet de la concavité médiane du cerveau. Elle appréhende les «intentions» au sens défini plus haut, c'est-à-dire des qualités sensibles que les sens extérieurs ne perçoivent pas. Ainsi, la brebis qui voit un loup sent immédiatement qu'il faut fuir et qu'il faut éprouver de la pitié pour l'agneau qui reste en arrière. Il semble que cette faculté soit capable d'opérer sur les images des compositions et des divisions.

Vient enfin la faculté de se remémorer ou de la *réminiscence*. Localisée dans la concavité postérieure du cerveau, elle conserve les intentions perçues par l'estimative et joue à l'égard de cette dernière le rôle que l'imagination joue à l'égard du sens commun. Telles sont les diverses facultés sensitives ; passons maintenant aux facultés de l'âme raisonnable.

Ces dernières se divisent à leur tout d'une manière générale en deux, la faculté d'agir et la faculté de connaître. On donne parfois à ces deux facultés le nom d'intellect, mais seulement d'une manière équivoque et par analogie : *unaquaeque istarum virium vocatur intellectus aequivoce aut propter similitudinem.* Quelles en sont les fonctions ?

La vertu ou faculté active nous est décrite en termes obscurs dans la traduction latine. Elle peut être considérée dans son rapport soit à la faculté affective sensible, soit à la faculté imaginative sensible, soit enfin à elle-même. Dans son rapport à la faculté affective sensible, que nous avons également nommée : vitale, la vertu active engendre les affections actives ou passives instantanées qui sont le propre de l'homme, comme le rire, la rougeur et autres du même genre. Dans son rapport à l'imagination, cette faculté active s'efforce d'inventer les arts humains. Dans son rapport à elle-même, elle donne naissance à ces principes premiers de l'action, qui sont immédiatement évidents et que tout le monde admet, comme : il est honteux de mentir, ou de recevoir des injures, et toutes les autres de ce genre. De là naissent les mœurs, dont la qualité dépend de la valeur des jugements que nous portons ; il faut donc que cette dernière vertu active commande à toutes les autres et ne se laisse commander par aucune pour que la vie de l'homme soit telle qu'elle doit être.

Parvenus en ce point, nous apercevons l'âme humaine comme placée pour ainsi dire entre deux mondes, l'un qui lui est inférieur : celui du corps, l'autre qui lui est supérieur : celui de l'intelligible. On peut donc dire qu'il y a deux faces de l'âme : l'une par laquelle elle regarde le corps qui est au dessous d'elle afin de le régir, c'est la vertu active dont nous venons de parler ; l'autre par laquelle elle regarde l'intelligible qui est au dessus d'elle, afin de le recevoir et de s'y soumettre : c'est la vertu contemplative. La face inférieure de l'âme est donc tournée vers l'action au lieu que la face supérieure est tournée vers la contemplation,[1] ; c'est cette dernière que nous devons maintenant décrire.

1. Sur cette question, consulter J. ROHMER, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, dans *Archives d'histoiêre doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. II (1927), p. 73-77. On observera que les deux faces en question ne correspondent pas exactement chez Avicenne à la distinction aristotélicienne de l'intellect pratique et de l'intellect théorique, malgré ce qu'en disent HANEBERG, loc. cit., p. 199, et Georg BULOW, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele* (Baeumker-Beiträge, II, 3), Münster, 1897, p. 126 note 1 et 127 note 1. La raison pratique n'a pas pour fonction, chez Aristote, de provoquer le rire ni la rougeur. Avicenne définit ici l'*âme raisonnable* (non l'intellect ni la raison) dans ses fonctions pratiques ; c'est pourquoi il note au passage que les affections corporelles ainsi classées sont propres à l'homme : seul un corps animal régi par une âme raisonnable rit de plaisir ou rougit de honte. Contrairement à l'opinion de G. Bülow, Avicenne est bien ici la source d'Algazali et de Gundissalinus.

Il faut d'ailleurs ajouter à la décharge de G. Bülow que la terminologie d'Avicenne est embarrassée, parce que sa face inférieure de l'âme coïncide, pour une part, avec l'*intellectus practicus* d'Aristote, que la version latine nomme *intellec-*

semblable à ce corps, ensuite de quoi, agissant en elle par attraction d'autres corps qu'elle lui assimile, elle y produit une génération et la transforme en une ressemblance effective et actuelle de ce corps.

De son côté l'âme *sensitive*, ou *vitale* a deux facultés, celle de mouvoir et celle d'appréhender, mais cette division se ramène néanmoins à trois parce que la faculté motrice se divise elle-même en deux. Un animal possède en effet la faculté de commander au mouvement et il possède également celle de l'effectuer. La faculté par laquelle il commande au mouvement est la faculté *impérative*, ou faculté de désirer. C'est elle qui, lorsque l'imagination, dont nous parlerons plus loin, présente à l'animal une forme désirable ou répugnante, ordonne à l'autre faculté motrice d'accomplir les mouvements convenables pour saisir l'objet ou pour l'écarter. En tant qu'elle ordonne les mouvements nécessaires pour atteindre les objets utiles, elle reçoit le nom de *concupiscible* ; en tant qu'elle commande les mouvements requis pour repousser les objets nuisibles, elle reçoit le nom d'*irascible*. Quant à la faculté *exécutive*, c'est une force infusée dans les nerfs et les muscles, contractant les ligaments et les tendons de manière à faire exécuter par les membres les mouvements d'adduction et d'extension.

La faculté appréhensive de l'âme sensitive se divise également en deux : l'extérieure et l'intérieure. La faculté *appréhensive extérieure* contient les cinq sens bien connus [1] : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher. La faculté appréhensive intérieure contient des facultés plus diverses encore parce qu'elles le sont en nature. Certaines, en effet, appréhendent des formes au lieu que d'autres appréhendent des intentions ; en outre, certaines appréhendent avec opération, d'autres sans opération. Expliquons d'abord la première de ces deux distinctions.

Il y a dans les corps extérieurs des propriétés apparentes et des propriétés occultes. Les propriétés apparentes sont celles que les sens extérieurs appréhendent, c'est-à-dire la couleur, le son, l'odeur, la saveur et les impressions subies par le toucher. Perçues par le sens extérieur, ces qualités sont transmises aux sens intérieurs qui les perçoivent à leur tour. Mais il y a dans les corps des qualités sensibles que les sens extérieurs ne perçoivent pas, et c'est précisément ce que l'on nomme des *intentions*. Ainsi, ce que l'on perçoit d'abord par le sens extérieur, puis par le sens interne,

1. Ou, si l'on préfère, huit sens, le toucher se subdivisant en quatre : 1° chaud et froid ; 2° sec et humide ; 3° dur et mou ; 4° rugueux et lisse.

se nomme une forme ; ce que l'on perçoit par le sens interne bien que le sens intérieur ne l'ait pas perçu est une intention [1].

D'autre part, nous avons distingué les facultés internes dont l'appréhension s'accompagne d'opération de celles dont l'appréhension ne s'en accompagne pas. Cela veut dire que, parmi les facultés sensitives internes, certaines sont capables de combiner entre elles les formes et intentions qu'elles reçoivent et de les séparer les unes des autres, de sorte qu'elles perçoivent et opèrent à la fois. Appréhender sans opérer, au contraire, c'est, pour une faculté, recevoir une forme ou une intention sans être capable d'agir sur elle ni de la modifier aucunement [2].

Des facultés sensitives ainsi définies la première est la *fantaisie* ou *sens commun*. C'est une faculté située dans la première concavité du cerveau, qui reçoit toutes les impressions apparentes ou occultes qui lui sont transmises par les cinq sens.

Vient ensuite l'*imagination*, faculté située dans l'extrémité de la concavité antérieure du cerveau. Elle se distingue de la précédente en ce que la fantaisie reçoit les impressions au lieu que l'imagination les conserve. Or retenir n'est pas conserver ; l'eau, par exemple, reçoit tout et ne conserve rien ; il faut donc une faculté spéciale pour expliquer la conservation des impressions reçues. Un exemple simple permet de distinguer l'œuvre accomplie par ces deux facultés et de voir en même temps l'activité que le sens intérieur déploie par l'imagination. Que l'on observe une goutte d'eau en train de tomber, on voit une ligne droite ; supposons ensuite que l'une des extrémités de cette droite se meuve autour de l'autre considérée comme centre, on a un cercle. Or on ne peut

---

1. « Differentia autem inter apprehendere formas et apprehendere intentionem haec est quod forma est illa quam apprehendit sensus interior et sensus exterior simul. Sed sensus exterior primo apprehendit eam et postea reddit eam sensui interiori. Sicut cum ovis apprehendit formam lupi, scilicet figuram ejus et affectionem et colorem ; sed sensus exterior ovis primo apprehendit eam et deinde sensus interior. Intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendit illud sensus exterior. Sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere quamvis hoc sensus non apprehendit ullo modo. Id autem quod de lupo apprehendit sensus exterior primo et postea interior vocatur hic proprie nomine formae ; quod autem apprehendit vires occultas absque sensu vocatur in hoc loco proprie nomine intentionis. » *Lib. VI Nat.*, P. I, cap. 5 ; f. 5 r a.

2. *Ibid.*, Avicenne ajoute la distinction suivante entre appréhender à titre principal et appréhender à titre secondaire : « Differentia autem inter apprehendere principaliter et apprehendere secundario haec est quod apprehendere principaliter est cum forma acquiritur aliquo modo acquisitionis quod accidit rei per se ; apprehenere secundario est acquisitio rei ex alio quod eam induxerit ».

Par l'expression : vertu contemplative, on entend cette vertu de l'âme qu'informent les formes universelles dépouillées de matière : *virtus contemplativa est virtus quae solet informari a forma universali nuda a materia.* Or les formes sont de deux sortes : celles qui sont naturellement séparées de la matière et celles qui s'y trouvent

---

tus activus. Mais nous avons vu plus haut (p. 56) qu'*intellectus* est employé ici *aequivoce* pour *anima.* C'est ce qui fait que l'*anima activa* d'Avicenne est plus large que l'*intellectus practicus* d'Aristote ; elle le contient, plus les fonctions animatrices propres à l'être raisonnable dont nous avons parlé plus haut. Comme on le verra plus loin, cet *intellectus activus* régit d'une manière générale toutes les fonctions qui relèvent de l'union de l'âme et du corps ; voir sur ce point les dernières lignes du texte reproduit plus loin, p. 60 note .

« Intellectus vero activus eget corpore et virtutibus corporalibus ad omnes actiones suas. Contemplativus vero intellectus eget corpore et virtutibus ejus sed neque semper, neque omni modo. Sufficit enim ipse sibi per seipsum. Nihil autem horum est anima humana ; sed anima est quod habet alias virtutes et est, sicut postea declarabimus, substantia solitaria, id est per se, quae habet aptitudinem ad actiones, quarum quaedam sunt quae non perficiuntur nisi per instrumenta et per usum eorum aliquo modo, quaedam vero sunt quibus non sunt necessaria instrumenta aliquo modo. Hoc autem totum declarabimus postea. Sed substantia animae humanae ex seipsa est apta perfici aliquo modo perfectionis, ita ut non sit ei aliquid necessarium extra ipsam. Hanc autem aptitudinem habet ab illo qui vocatur intellectus contemplativus. Et iterum est apta ad conservandum se ab impedimentis sibi accidentibus... et ut in consortio sic agat, prout melius poterit. Hanc autem aptitudinem habet ex intellectu qui vocatur activus, qui est principalis inter alias virtutes quas habet circa corpus. Infra hanc autem sunt virtutes fluentes ab ipsa eo quod corpus aptum est recipere eas et proficere per illas. » *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 1, f. 22 v b. et Un. Par., mss. 584. 50 va.

Cf. *op. cit.*, P. I, cap. 5, f. 5 v et Un. Par., mss. cité, f. 11, v b. : «... Anima humana, sicut postea scies est una substantia, habens comparationem ad duo, quorum unum est supra eam, et alterum infra eam, sed secundum unumquodque istorum habet vim per quam ordinatur habitudo quae est inter ipsam et illud. Haec autem virtus activa est alia virtus quam habet anima proter debitum quod debet ei quod est infra eam, scilicet corpus, ad regendum illud Sed virtus contemplativa est illa virtus quam habet anima propter debitum quod debet ei quod est supra eam, ut patiatur ab eo, et perficiatur per illud et recipiat ex illo; tanquam anima nostra habeat duas facies, facies scilicet deorsum ad corpus, quam oportet nullatenus recipere aliquam affectionem generis debiti naturae corporis. Et aliam faciem sursum versus principia altissima, quam oportet semper recipere aliquid ab eo quod est illic et affici ab illo. Ex eo autem quod est infra eam generantur mores. Sed ex eo quod est supra eam generantur sapientiae, et hoc est virtus sciendi. Sed haec virtus contemplativa est virtus quae solet informari a forma universali denudata a materia. Quae si fuerit nuda in se, apprehendere suam formam in se facilius erit ; si autem non fuerit nuda, fiet tamen nuda, quia ipsa denudabit eam, ita ut de omnibus affectionibus ejus cum materia nihil remaneat in ea. ». — Sur la classification des intellects, voir note suivante.

La distinction entre l'intellect contemplatif et l'intellect pratique provient d'Aristote, *De anima*, III, 10, 433 a 14-15. Cf. 432 b 26-27.

Une précieuse comparaison de ces deux textes latins avec l'original arabe se trouve dans B. Haneberg, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus*, München, 1866, p. 197-200.

engagées. Dans le premier cas, il est facile pour l'intellect d'appréhender la forme, puisqu'elle est intelligible par nature ; dans le deuxième cas, il faut que l'intellect dépouille cette forme de sa matière par un procédé que nous aurons à étudier. On distinguera donc l'intellect en plusieurs espèces selon les diverses dispositions dans lesquelles il peut se trouver à l'égard de l'intelligible. Or il peut être en puissance, à l'égard de l'intelligible ou il peut être en acte. Considérons-le d'abord en état de puissance.

Dire que l'intellect est en puissance à l'égard de l'intelligible, c'est dire qu'il est apte à le recevoir. Or une telle aptitude peut se présenter elle-même en trois états différents. Il y a d'abord l'aptitude pure et simple, c'est-à-dire nue, ou absolue ; c'est celle dans laquelle absolument rien n'est en acte et où l'on ne trouve même absolument rien de ce qu'il faut pour qu'elle passe de la puissance à l'acte. Tel est, par exemple, le cas d'un enfant qui a la puissance d'écrire en ce sens qu'il peut apprendre à écrire, mais qui ne sait pas encore et n'a même pas commencé de se familiariser avec l'encre, la plume et les lettres. On donne à ce genre de puissance le nom de puissance absolue matérielle : *potentia absoluta materialis*. Le même intellect en puissance peut être considéré d'autre part comme déjà partiellement muni des instruments nécessaires pour passer à l'acte, de sorte que, sans accomplir ses opérations, il soit du moins en état d'acquérir ce qu'il faut pour pouvoir les accomplir ; il est alors dans la situation d'un enfant qui, sans savoir encore écrire, sait du moins ce que sont de l'encre, une plume et connaît déjà les premiers éléments de l'écriture. On donne à cet état le nom de puissance facile ou possible : *potentia facilis vel possibilis*. Enfin l'intellect en puissance peut être muni de tous les instruments qui lui sont nécessaires pour passer à l'acte ; il n'a plus alors besoin d'apprendre, il lui suffit de vouloir. C'est le cas du scribe qui a la puissance d'écrire, en ce sens qu'il sait écrire, qu'il le peut, s'il le veut et qu'il n'a absolument qu'à le vouloir pour actualiser en lui cette possibilité ; c'est la puissance parfaite ou achevée : *perfectio* [1].

---

1. « Haec autem virtus contemplativa habet ad has formas (*scil.* a materia denudatas), comparationem diversam, quia id quod solet aliquid recipere, aliquando est receptibile ejus in potentia, aliquando est receptibile ejus in effectu. Potentia autem tribus modis dicitur secundum prius et posterius. Dicitur etenim potentia aptitudo vel simpliciter absoluta a qua non exivit adhuc aliquid in effectu, nec etiam habetur aliquid per quod exeat, sicut potentia infantis ad scribendum. Dicitur etiam potentia haec aptitudo quamdiu non habet res nisi id propter quod sit possibile eam pervenire ad effectum sine medio, sicut

La faculté contemplative de l'âme peut se trouver dans des relations analogues à l'égard des intelligibles. Elle est d'abord dans l'état de puissance absolue ; n'ayant encore reçu aucun intelligible, elle ne connaît rien et ne peut par elle-même rien connaître ; on lui donne alors le nom d'intellect matériel : *intellectus materialis* [1]. On peut considérer d'autre part l'intellect dans l'état

potentia infantis ad scribendum cum fuerit adultus, et cum cognoverit incaustum et calamum et simplicia elementa. Et dicitur etiam potentia haec aptitudo cum perfecta fuerint instrumenta, et ex instrumentis acciderit perfectio aptitudinis ut fiat potens faciendi quando libuerit, ita ut non sit ei necessse addiscere sed sufficiat ei tantum velle, sicut est potentia scriptoris perfecti in arte sua, cum non scripserit. Potentia autem prima vocatur absoluta materialis ; secunda autem vocatur potentia facilis vel possibilis ; potentia vero tertia perfectio est.

Virtutis ergo contemplativae comparatio ad formas nudas quas praenominavimus, aliquando est sicut comparatio ejus quod est in potentia absoluta, et hoc est cum haec potentia animae nondum recepit aliquid de eo quod est perfectio quantum ad eam, et tunc vocatur intellectus materialis, ad similitudinem aptitudinis materiae primae, quae ex se non habet aliquam formarum, sed est subjectum omnium formarum. Aliquando est similis ei quod est in potentia facili vel possibili, hoc est cum in potentia materiali habentur de intelligibilibus prima per se nota ex quibus et cum quibus acceditur ad intelligibilia secunda ut sunt theoremata Euclidis. Sed prima intelligibilia sunt propositiones quas contingit credere non aliunde nec quia auditor percipit ullo modo esse possibile eis aliquando non credi, sicut sentimus hoc, quod totum majus est sua parte, et quod eidem aequalia, inter se sunt aequalia et interim dum nondum adquiritur ei intentio in effectu nisi hoc modo, tunc vocatur intellectus in effectu. Et potest hic intellectus vocari intellectus in effectu comparatione primi, potentia etenim prima non potest intelligere aliquid in effectu, sed haec potest intelligere aliquid in effectu cum inquisierit. Aliquando vero est similis ei quod est in potentia perfecta, hoc est cum inceperint in ea existere formae intelligibiles adeptae post per se nota, sive intelligibilia prima, sed non considerat illa, nec convertitur ad illas in effectu, sed velut sunt repositae apud eum ut cum voluerit consideret illas formas in effectu et intelligat eas, et intelligat eas se intelligere, et vocatur hic intellectus in habitu. Est enim hic intellectus qui intelligit quotiens vult intelligere sine labore acquirendi, quamvis hic etiam possit vocari intellectus in potentia, comparatione ejus qui sequitur post eum. Aliquando autem ejus comparatio est sicut comparatio ejus quod est in effectu absolute, hoc est cum forma intellecta nunc in praesenti est in eo, et ipse considerat eam in effectu, et intelligit in effectu, et intelligit se intelligere in effectu. Et quod tunc habet esse in eo est intellectus adeptus ab alio, qui non vocatur intellectus adeptus, nisi propter hoc quod manifestum est nobis, quia intellectus in potentia non exit ad effectum nisi per intellectum qui semper est in actu. Quoniam cum conjunctus fuerit intellectus qui est in potentia cum illo intellectu qui est in actu aliquo modo conjunctionis imprimetur in eo aliqua species formarum quae erit acquisita ab extrinsecus. Hii sunt ordines virtutum quae vocantur intellectus contemplativi, et in intellectu adepto finitur genus sensibile et humana species ejus, et illinc virtus humana confirmatur primis principiis omnis ejus quod est. » AVICENNA, *Lib. VI Nat.*, P. I, cap. 5, f. 5 v a. b. Un Par., mss. 584, f. 11 r. v. — Cf. P. V, cap. 1, f. 22 v b : « Unaquaeque autem harum duarum virtutum, scilicet activi... » etc.

1. Comme Avicenne l'explique clairement dans le texte précédent, intellect

de puissance facile ou possible, c'est-à-dire comme muni des premiers intelligibles à l'aide desquels il peut acquérir les autres ; lorsque nous possédons en effet les principes premiers, nous pouvons apprendre les démonstrations d'Euclide, comme un enfant qui connaît les éléments de l'écriture peut apprendre à écrire. Sous cet aspect, l'intellect apparait comme étant déjà en acte par rapport au précédent, on lui donne donc le nom d'*intellectus in effectu*. Considérons enfin l'intellect en tant que puissance parvenue à la perfection de sa possibilité ; il peut alors présenter deux aspects. Ou bien on le considère comme s'étant rendu maître des connaissances que l'on peut déduire des premiers principes et comme capable de les considérer à tout moment : c'est l'*intellectus in habitu* ; ou bien on le considère comme tourné vers l'intelligible et le considérant actuellement : c'est l'*intellectus adeptus* ou *accommodatus* qui, comme nous verrons plus loin, est conféré à l'âme du dehors par l'Intelligence agente.

Si donc nous considérons à part la classification des intellects proprement dits, chez Avicenne, nous obtenons le tableau suivant :

Intellectus	in potentia absoluta seu intell. materialis	
	in potentia facili seu intell. in effectu	
	in potentia perfecta.	intellectus in habitu
		intellectus adeptus (accommodatus)
Intelligencia agens.		

Si d'autre part nous replaçons cette classification des intellects dans la classification générale de l'âme chez Avicenne [1], nous obtenons le tableau suivant :

matériel signifie seulement : intellect qui, comme la matière première, est en puissance à l'égard de toutes les formes.

1. La classification d'Avicenne présente pour nous sur les précédentes l'avantage de nous être parvenue avec une interprétation détaillée. Il dépendait toutefois étroitement d'Alfarabi sur ce point. Dans l'état actuel de nos connaissances, il est difficile de discerner exactement ce qu'Avicenne peut avoir emprunté à son prédécesseur et de quels détails il a enrichi la doctrine qu'il en avait reçue. L'analogie de l'ensemble des deux classifications apparaît si l'on compare celle d'Avicenne, que nous venons d'exposer, à celle d'Alfarabi : *Die Hauptfragen von Abu Nasr Alfarabi*, XX-XXI, dans Fr. DIETERICI, *Alfarabi's philosophische*

Classification des facultés de l'ame chez Avicenne

- Anima
  - vegetabilis
    - nutritiva
    - augmentativa
    - generativa
  - sensibilis vel vitalis
    - motiva
      - imperans motui
        - concupiscibilis
        - irascibilis
      - efficiens motum
    - apprehendens
      - e foris
        - visus
        - auditus
        - olfactus
        - gustus
        - tactus
      - ab intus
        - fantasia seu sensus communis
        - imaginatio
        - imaginativa seu cogitativa
        - aestimativa
        - memorialis seu reminiscibilis
  - rationalis
    - activa (*seu* intellectus activus)
      - passiones corporales
      - artes
      - principia actionis et morum
    - contemplativa (intellectus contemplativus)
      - intellectus in potentia
      - intellectus in effectu
      - intellectus in habitu
        - ingenium
        - subtilitas
        - prophetia
      - intellectus adeptus

Il suffit de lire cette classification en l'interprétant comme l'image de la hiérarchie universelle des formes pour y trouver un tableau du cosmos avicennien. Toutes ces facultés se commandent les unes aux autres ou obéissent les unes aux autres selon leur degré de perfection. Hors de la classification, parce qu'il s'agit d'une Intelligence séparée extérieure à notre âme, se trouve l'Intelligence agente ; en nous, immédiatement conjointe à elle, se trouve l'Intellect acquis, puis l'intellect habituel subordonné à l'intellect acquis ; l'intellect en acte subordonné à l'intellect habituel ; l'intellect matériel subordonné à l'intellect en acte. Ici, nous quittons l'ordre de la contemplation et nous descendons vers l'ordre de l'action.

Cet ordre est sous la domination de la vertu active de l'âme, que l'on nomme parfois improprement du nom d'intellect : *intellectus activus* ou *intellectus efficiens*. C'est cette faculté de l'âme qui se tourne vers les choses inférieures afin d'assurer la vie du corps, or, comme nous le verrons, l'union de l'âme et du corps n'a d'autre fin que de rendre possible la réalisation d'un intellect acquis saint et purifié. Ainsi, la vertu active de l'âme, ou *intellectus activus*, se subordonne à tous les intellects contemplatifs qui le prècèdent mais, comme c'est lui qui assure l'union de l'âme et du corps, il se subordonne à son tour les facultés vitales qui sont au dessous de lui. On rencontre ainsi, dans l'ordre, l'estimative, que servent les deux vertus d'imagination et de mémoire ; puis, au dessous de l'imagination, vient la fantaisie, qui se subordonne à son tour les cinq sens ; au dessous des cinq sens viennent les facultés vitales dans l'ordre suivant : la générative, l'augmentative et la nutritive. Au dessous encore viendraient les quatre facultés naturelles : digestive, retentive, attractive et expulsive, avec les quatre qualités qui les servent : le chaud, le froid, le sec et l'humide, le froid servant le chaud, et le sec et l'humidité servant les deux premières : *et hic est finis graduum virtutum*[1]. Revenons à l'intellect contemplatif, pour en analyser le fonctionnement.

Abhandlungen, p. 104-106. — M. Djemil Saliba, qui a travaillé directement sur le texte arabe, interprète de manière légèrement différente la classification de l'intellect, mais l'exposé d'Avicenne peut se schématiser en effet de deux façons à cause de l'ambiguïté de la notion de *potentia* qui, si on la considère comme *potentia perfecta*, se confond de fait avec l'acte. Voir Dj. SALIBA, *Étude sur la métaphysique d'Avicenne*, p. 190. Cf. M. WINTER, *Ueber Avicennas opus egregium de Anima*, p. 24-37.

1. « Considera nunc et inspice dispositiones istarum virtutum qualiter aliae

3. — Fonctionnement des intellects avicenniens.

On voit déjà chez Alfarabi que le problème de l'intellect n'est qu'un cas particulier de la physique dans la tradition dont nous étudions le développement. L'étroitesse du lien qui rattache la cosmologie à la théorie de la connaissance apparaît avec plus d'évidence encore dans la doctrine d'Avicenne. A partir du Dieu un et nécessaire qu'il place à l'origine du monde, la série des émanations donne naissance à une hiérarchie d'Intelligences séparées dont la dernière, en dignité aussi bien qu'en ordre, joue à l'égard du monde sublunaire le rôle que chacune des Intelligences précédentes joue à l'égard de la sphère céleste dont elle a la charge[1].

En ce qui concerne les opérations de nos intellects, il faut les concevoir comme entièrement dépendantes de l'activité de l'Intelligence agente. Le plus bas de ces intellects, selon la description qui vient d'en être donnée, est l'intellect en puissance, ou intellect matériel. Or tout ce qui passe de la puissance à l'acte ne le fait que par une cause qui, étant déjà en acte, peut le rendre tel. Seule donc, l'Intelligence agente qui, par définition, est intellect en acte, peut faire passer notre propre intellect de la puissance à l'acte. En elle, en effet, tous les modèles et principes des formes intelligibles se trouvent à l'état séparé et elle nous les confère comme par une sorte d'illumination. Ainsi, le rapport de cette Intelligence à nos âmes est analogue à celui du soleil à notre vue ; de même que le soleil est visible en acte par lui-même et qu'il rend visible en acte par sa lumière ce qui ne serait sans lui visible qu'en puissance, de même aussi l'Intelligence agente est par elle-même intelligible en acte et rend intel-

imperant aliis et qualiter aliae famulantur aliis, et invenies intellectum adeptum procedere et omnia alia subesse illi qui est ultimus finis. Deinde intellectui in habitu deservit intellectus in effectu, et intellectus materialis cum aptitudine quae est in eo deservit intellectui in effectu. Deinde intellectus activus deservit hiis omnibus. Obligatio animae enim cum corpore, sicut postea declarabitur est propter hoc ut perficiatur intellectus contemplativus et sanctificetur et mundetur. Intellectus autem activus est rector colligationis animae cum corpore. » *Lib. VI Nat.*, P. I, cap. 4, f. 5 v-6 r. Bib. Un Par., Mss. 584, f. 11 v b. — Cf. Haneberg, *op. cit.*, p. 201-209.

— Comparer l'intéressant passage des Ichârât, traduit par Carra de Vaux, *Avicenne*, p. 221-222. Le résumé qui précède (d'après Nadjât, 45) prouve que la traduction latine du moyen âge reproduit fidèlement sur ce point l'original arabe. Cf. également Djemil Saliba, *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*, p. 192-195.

1. Nous avons étudié ce point ailleurs : *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Archives d'hist. doctr. et lit. du moyen-âge*, t. I (1926-1927), pages 35-40.

ligible en acte ce qui sans elle ne serait intelligible qu'en puissance. Comment cette opération s'accomplit-elle ?

Autant que l'on puisse en juger par les textes qui nous sont parvenus, Avicenne a enrichi sur ce point la doctrine d'Alfarabi de précisions nouvelles dont l'influence sur la pensée médiévale chrétienne sera profonde et durable. Considérée avant son illumination par l'Intelligence agente, notre âme ne possède qu'un intellect en puissance et, d'autre part, une imagination dans laquelle sont conservées les images transmises au sens commun par les sens extérieurs. Ces images s'y trouvent avec tous les caractères qui les particularisent, puisque les objets qui les ont produites en nous étaient des objets particuliers. Les formes de ces objets, individuées par leurs matières, conservent dans l'imagination la marque de cette matérialité. L'œuvre accomplie par l'Intelligence agente est précisément de dénuder la forme sensible de la matière et de tous les caractères qui en dépendent, pour l'imprimer dans l'intellect possible de l'âme raisonnable. C'est ce que l'on nomme l'*abstraction*. Abstraire n'est d'ailleurs pas transporter dans l'intellect la forme qui était dans l'imagination. Cela ne consiste pas non plus en ce que la forme sensible, une fois considérée dans sa nudité, produit dans l'intellect possible une forme semblable à elle. Ce qui se passe alors est simplement ceci : l'âme raisonnable considère les images qu'elle possède, elle les examine et les compare pour ainsi dire *(consideratio, cogitatio)* et ces mouvements la préparent à recevoir de l'Intelligence agente l'abstraction. Ainsi, dans la doctrine d'Avicenne, tout intelligible est reçu du dehors et toute abstraction est une émanation : *ex consideratione eorum aptatur anima ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio.* Les considérations et cogitations auxquelles nous soumettons nos images préparent l'âme à recevoir l'émanation intelligible à peu près comme, dans un syllogisme, les moyens termes préparent à recevoir nécessairement la conclusion. Doctrine compréhensible dans un système où comme déjà dans celui d'Alfarabi, l'Intelligence agente agit d'une action constante, invariable, dont les effets ne se diversifient que selon la préparation des sujets qui la reçoivent. Les formes émanent en permanence de l'Intelligence, elles sont nécessairement reçues par notre intellect chaque fois qu'il s'est mis en état de les recevoir [1].

---

1. Le texte d'AVICENNE, *Lib. VI Nat.* (ou *De anima*) V, 5, est reproduit en entier dans l'article cité note précédente, page 41, note 1.

Essayons maintenant de préciser la nature des produits de l'abstraction. Plusieurs images sont d'abord considérées et comparées ; il y a entre elles des ressemblances et des différences ; pour tout ce qu'elles ont de semblable, l'intellect humain forme une seule notion *(intentio)* ; pour ce par quoi elles diffèrent, il forme des notions multiples. Ainsi se constituent dans l'intellect la notion de l'essence et les notions des accidents.

L'intellect a donc le pouvoir de réunir des notions multiples et de multiplier des notions qui sont une. Pour assembler des notions multiples, il lui suffit de faire rentrer sous une seule définition des notions dont les images ne diffèrent entre elles que par les dimensions qu'elles représentent ; ou bien encore, l'intellect peut réunir les notions des genres aux notions des différences pour former une notion unique qui est celle de l'espèce. Inversement, lorsqu'il veut multiplier les notions ainsi constituées, l'intellect n'a qu'à diviser, dans sa définition, la notion du genre de celle de la différence spécifique, ou qu'à dissocier sa notion commune en une multiplicité de notions particulières.

On remarquera que l'intellect humain est seul à pouvoir accomplir ces opérations. Les autres facultés de l'âme appréhendent ou bien le multiple comme multiple, ou bien ce qui est un comme un. Quand le sens, par exemple, ou l'imagination, appréhendent un objet composé de son essence et de ses accidents, ils sont incapables de distinguer les accidents de l'essence. L'intellect au contraire, est capable d'opérer cette distinction. Le sens présente une forme à l'imagination, l'imagination la présente à l'intellect, l'intellect en tire une notion par l'abstraction que nous avons décrite. Que le sens et l'imagination représentent ensuite à l'intellect une autre forme qui ne diffère de la précédente que numériquement, c'est-à-dire qui lui soit de tout point semblable, il ne va pas former une deuxième notion, sauf en ce qui concerne les accidents par lesquels cette seconde forme peut différer de la première.

Si donc notre intellect peut composer ou diviser ses notions, c'est que tantôt il les considère en elles-mêmes et nues, tantôt au contraire avec tel ou tel accident. Ainsi, par exemple, Socrate et Platon n'ont qu'une seule notion quant à leur humanité. Non pas que l'humanité qui est conjointe aux propriétés de Socrate soit identique en elle-même à celle qui est conjointe aux propriétés de Platon ; leur essence n'est pas la même ; mais notre notion de cette essence est une et il suffit, pour la diversifier, de lui joindre

les notions multiples que nous avons de ses divers accidents. En d'autres termes, comme le dit expressément Avicenne, la première forme humaine abstraite est la seule qui nous serve à former la notion d'homme, la seconde ne sert de rien. De même, si nous avons l'image d'un cheval, on peut dire que, pour ce qu'il y a d'essentiel au cheval, *imaginatio secunda nihil operatur* [1].

Supposons la notion ainsi constituée, quel en sera le rapport à l'intellect ? Appréhender par l'intellect, disons-nous, c'est, pour l'âme, appréhender en elle-même les formes des intelligibles dépouillées de leur matière. Or ces intelligibles sont de plusieurs sortes. Certains sont des intelligibles purs, tels qu'ils subsistent dans les intelligences séparées. Normalement ils sont inintelligibles pour nous, non pas du tout qu'il leur manque quoi que ce soit en fait d'intelligibilité, mais parce que notre âme, liée et embarrassée par la matière de son corps, est incapable de les appréhender dans cet état de pureté. Après la mort, une fois libérée de ses entraves, notre âme pourra s'unir à l'Intelligence agente et saisir par là-même d'une vue directe ces formes pures [2]; en attendant, notre intellect doit donc se tourner vers des formes d'un ordre moins élevé.

S'il s'agit d'elle-même, comme elle est une substance spirituelle, l'âme n'a pas besoin d'opérer d'abstraction pour s'appréhender ; elle saisit d'un seul coup son intellection et son intelligibilité : *anima intelligit seipsam, et hoc quod intelligit se ipsam facit eam intelligere se esse et intelligentem et rem intellectam et intellectum* [3]. Il en va tout autrement en tant qu'elle connait les autres formes ; car elles sont toujours dans un corps ; comment peuvent-elles être à la fois dans les choses et dans l'intellect ?

Avicenne connaît naturellement la réponse faite par Aristote à cette question : dans l'acte d'appréhension intellectuelle,

---

1. Notre exposé suit pas à pas le texte d'AVICENNE, *Lib. VI Nat.*, Pars V, cap. 5 ; f. 25 v a, depuis : « Sic anima rationalis cum conjungitur formis aliquo modo conjunctionis... » La division du chapitre par le sous-titre : *Qualiter intellectus innascitur in anima* ne figure pas dans les manuscrits de nous connus.

2. Voir le même texte, à partir de : « Quod autem intellectus formare non potest ea quae sunt in ultimo intelligibilitatis et abstractionis a materia... — On peut y joindre la conclusion de Pars V, cap. 6, f 26 v a, depuis : « Cum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit conjungi intelligentiae agenti et tunc inveniet in ea pulchritudinem intelligibilem et delectationem perennem... »

3. *Lib. VI Nat.*, Pars V, cap. 6 ; f. 25 v b.



l'âme devient l'intelligible même. Doctrine classique et parfaitement d'accord avec le péripatétisme le plus authentique, soutenue expressément par Alexandre d'Aphrodise et Alfarabi et que, pourtant, Avicenne refuse absolument d'accepter [1]. A ses yeux, soutenir que l'âme devient autre chose qu'elle-même est une contradiction dans les termes, car ce qui se défait d'une forme pour en revêtir une autre est une chose différente, quand il a la première forme, de ce qu'il est quand il a la seconde. En d'autres termes, le premier ne peut devenir le second sans cesser d'exister ; tout ce qui peut en rester, c'est la matière ou, tout au plus, une partie. Puisque cela est impossible lorsqu'il s'agit d'une substance spirituelle, comment l'âme devient-elle la forme d'une autre chose ?

Il y a plus. On doit admettre que les formes des choses subsistent dans l'âme, qu'elles ornent et embellissent. L'âme est pour ainsi dire le lieu des formes grâce à l'intellect matériel ; mais comment les formes sont-elles dans cet intellect ? Elles ne peuvent y être qu'en acte. Il faut donc dire alors que l'âme est en acte la forme d'une autre chose ; mais outre la difficulté qu'il y a pour elle à être à la fois elle-même et autre chose qu'elle-même, il y a celle-ci que, étant en acte, elle n'est plus en puissance et que par conséquent elle n'est plus en état de réceptivité à l'égard des autres formes. Or c'est la définition même de l'intellect que d'être une puissance capable de recevoir les formes ; bien plus, on en a la preuve dans le fait même qu'elle a reçu la première et l'on se demande alors si c'est du même intellect qu'il s'agit, puisque tantôt il recevait les formes et qu'à présent il ne les reçoit plus.

Pour éviter ces difficultés, Avicenne refuse donc d'identifier,

1. « Quod autem magis decepit homines in hoc est ille qui composuit librum Isagogarum qui amabat loqui verisimilia et probabilia, satisfaciens sibi et aliis verisimilitudine, quod possunt perpendere docti homines ex libris ejus qui intitulantur *De intellectu et de intellectis* et *De anima.* » *Ibid.* Le nom de « librum Isagogarum » nous renvoie à Porphyre.

Avicenne lui attribue en effet ailleurs un traité *Sur l'intellect et l'intelligible* dont il dit le plus grand mal, ajoutant que cet ouvrage a été réfuté par un contemporain et que la réplique de Porphyre est encore plus faible que le traité lui-même. Voir IBN SINA, *Le livre des théorèmes et des avertissements*, publié... par J. FORGET. Ire partie ; texte arabe. Leyde, E. J. Brill, 1892 ; p. 180. Ce texte est cité par J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Appendide 8. On voit en effet par les textes de Casiri et d'Abul-Pharajio cités par J. Bidez aux Appendices 4-7, qu'il existait un « liber responsionis ad Lemachium de intellectu et intelligibili, novem tractatibus constans, qui syriace extat. » (Op. *cit.*, p. 60 ; Cf. p. 58, l. 8-10). — Sur cette critique de Porphyre par Avicenne, voir B. HANEBERG, *Zur Erkenntislehre von Ibn Sina und AlbertusMagnus*, pages 232-233.



au moins dans l'âme humaine, l'intellect, le sujet intelligent et l'intelligible. Le sujet intelligent, c'est l'âme ; l'intellect, c'est la faculté par laquelle l'âme exerce son intellection ; l'intelligible, c'est la forme des objets appréhendés, qui sont dans l'âme parce qu'ils sont objets d'intellection. Ce sont donc là trois choses différentes [1]. Lorsqu'il en décrit les relations, Avicenne procède par des voies beaucoup plus semblables aux analyses psychologiques de saint Augustin sur la mémoire qu'aux constructions métaphysiques d'Aristote sur l'intellect. Il distingue en effet trois manières pour un intelligible d'être présent à l'intellect : en acte, comme lorsque je pense que l'homme est mortel ; en puissance absolue, comme lorsque je sais que l'homme est mortel, mais que je n'y pense pas ; en puissance prochaine, comme lorsque je sais une chose sans l'avoir présente à la pensée mais avec la certitude de la savoir et de pouvoir la retrouver au besoin. Tels sont les trois états de l'intelligible, relativement à l'intellect, qu'Avicenne se donne mission d'expliquer. Il semble n'avoir pas vu qu'en tout état de cause le problème auquel répondait la formule d'Aristote sur l'identité de l'intellect et de l'intelligible se posait exactement de la même façon dans sa propre doctrine : comment un intellect possible peut-il recevoir la forme de l'objet sans cesser d'être lui-même, tout en devenant par là cet objet ? De toute façon, c'est l'analyse d'Avicenne que nous devons suivre pour comprendre la réponse qu'il apporte à cette question.

Considéré dans son premier état, l'intellect forme en soi les intelligibles d'une manière distincte et ordonnée. Parfois, l'ordre dans lequel il les appréhende est un ordre nécessaire, parfois il ne l'est pas.

Par exemple, si je dis : tout homme est animal, ce jugement est formé de notions intelligibles universelles et qui par conséquent ne peuvent subsister que dans une substance incorporelle telle que mon âme. Si je dis ensuite : animal peut se dire de tout homme, l'ordre de mes notions est différent du premier, mais il est clair que ce sont, là encore, des notions universelles subsistant dans une substance incorporelle et, bien que l'ordre des

1. « Hoc autem totum nihil est. Anima enim est intelligens. Intellectus vero aut vocabitur virtus ejus qua intelligit, aut vocabitur ipsa sua forma intellectorum suorum quae quia sunt in anima intellecta sunt. Ergo intellectus et intelligens et intellectum non sunt unum in nostris animabus. » AVICENNE, *Lib. VI Nat.*, Pars V, cap. 6, f. 25 v b.

mots soit autre, c'est, du point de vue de l'intelligible pur lui-même, d'une seule et même chose qu'il s'agit.

Considéré dans son deuxième état, l'intellect est déjà en possession de l'objet intelligible, mais comme l'âme s'est détournée de cet objet vers un autre, elle n'y prête pas attention. Nos âmes n'ont pas en effet le pouvoir de connaître tout à la fois.

Considéré enfin dans son troisième état, l'intellect apparaît tel qu'il est lorsqu'on nous demande quelque chose que nous savons, que nous sommes sûrs de savoir, sans pourtant que nous puissions encore répondre à la question posée. Nous commençons alors à faire effort pour tirer de la certitude que nous avons de pouvoir répondre la réponse distincte à la question posée. Ces trois états diffèrent donc entre eux comme tirer quelque chose d'un trésor, avoir quelque chose dans un trésor sans en rien faire et se préparer à l'en tirer. Ce dernier état joue dans la doctrine d'Avicenne un rôle capital. Il ne veut pas qu'on l'entende comme une pure et simple potentialité, pas même comme un état de puissance prochaine à l'acquisition de l'intelligible correspondant; c'est déjà une certitude actuelle, puisque nous avons alors la certitude de savoir ce que nous ne contemplons pas encore actuellement ; or pour être certain de le savoir, il faut savoir ; c'est donc déjà d'une actualité véritable, quoique partielle, qu'il s'agit ici. Bien plus, au lieu de considérer ce troisième état comme une ignorance, c'est comme une connaissance très haute qu'on doit l'interpréter et même comme l'une des plus hautes que nous puissions acquérir. Lorsqu'on y pense, il suppose en effet deux connaissances, celle de la chose plus la certitude de la posséder. On en voit bien la différence lorsque nous instruisons quelqu'un ; il y a en effet d'abord en nous la science que nous possédions nous-mêmes : c'est une science simple — *scientia simplex*— dont découlent les formes intelligibles à la fois en nous et dans l'esprit de notre auditeur à mesure que nous en actualisons le contenu ; et il y a en outre cette science explicitée en intelligibles distincts — *scientia cogitabilis* — qui n'atteint sa perfection que lorsque les notions dont elle se compose trouvent leur ordre propre.

Ainsi, en réalité, la science simple est l'origine et la cause de la science explicite à l'égard de quoi elle se comporte à peu près comme l'Intelligence agente à l'égard de nos âmes[1]. Expliquer

1. « Unus autem istorum modorum est scientia cogitabilis, cujus ultima perfectio non completur nisi cum ordo ejus componitur. Alius autem est scientia simplex in qua non solet generari forma post formam, sed est una ex qua formae

la présence de l'intelligible dans l'âme consiste pour Avicenne à rendre raison de ces trois états.

Le secret de sa réponse revient à en chercher l'origine, non dans un intellect agent qui nous serait personnel, mais dans l'Intelligence séparée qui illumine les âmes humaines. Cette Intelligence contient en soi tous les intelligibles, non pas en ordre distinct comme ils le sont dans notre science explicite — *scientia cogitabilis* — mais dans leur unité. C'est de cette science une de l'Intelligence, dont notre *scientia simplex* est l'analogue, qu'émanent toutes les formes dans notre âme. Ainsi, dans l'Intelligence, l'intelligible est principe, agent, créateur ; en nous, il est un effet reçu, l'image et ressemblance de l'intelligible séparé. Considérée en tant qu'elle reçoit les formes, notre âme est ce que nous avons nommé précédemment l'intellect en acte : *intellectus in effectu*. Pendant que l'âme ne pense plus ces intelligibles, les images auxquelles ils correspondent sont conservées dans l'imagination. Lorsqu'elle désire les retrouver, l'âme se tourne vers elles et les y retrouve ; si elle ne les y retrouve pas, elle a recours à la faculté que nous avons nommée estimative chez l'animal et qui, chez l'homme, se nomme cogitative. Il a été spécifié que c'est une vertu active, capable non seulement de retenir les « intentions » incorporelles, mais aussi de les combiner entre elles ; c'est ce qu'elle fait lorsqu'elle passe en revue ces images, les compare et les unit ou les sépare jusqu'à ce qu'elle soit arrivée à se souvenir de celles auxquelles correspondent les notions dont nous avons besoin. Cette *cogitative*, ou estimative, joue donc un rôle essentiel dans la psychologie d'Avicenne, car dans une doctrine où l'intelligible est reçu, toute la part de l'homme consiste à se mettre en état de le recevoir ; c'est ce que fait ce sens interne, qui n'est donc pas tant le conservatoire des intentions, que la faculté de les juger. Nous voici donc en possession d'une imagination qui conserve les images, d'une cogitative ou estimative qui les juge, d'un intellect possible capable de recevoir l'intelligible de l'Intelligence agente et même qui l'a déjà reçu. Où les formes intelligibles ainsi reçues vont-elles se conserver ?

On pourrait d'abord concevoir l'existence d'une sorte de trésor, ou conservatoire des formes intelligibles qui jouerait à leur égard le même rôle que l'imagination à l'égard des formes sensibles. Mais

---

proveniunt in receptibili earum et haec scientia est efficiens id quod vocamus scientiam cogitabilem, et est principium ejus, et ipsa est virtus animae intellectiva absoluta quae est similis intelligentiis agentibus. » *Ibid.*, f. 26 r a.

où placer ce conservatoire dans une âme humaine ? Ce ne pourrait être que l'essence de l'âme, ou son corps, ou un organe corporel. Or ce ne peut être le corps ni un organe corporel, car les formes seraient alors dans le lieu de par leur conjonction avec le corps et elles cesseraient par là même d'être intelligibles. On dira alors que les formes intelligibles sont des formes qui subsistent dans l'âme même ; mais c'est également impossible, car subsister dans l'âme, c'est y être, et, y être, c'est être appréhendé par elle. La notion d'un trésor de formes intelligibles présentes dans une âme qui ne les apercevrait pas est en soi contradictoire et impossible.

Reste donc deux seules solutions concevables ; soit admettre avec Platon que les intelligibles sont des formes qui subsistent comme des substances séparées et que, semblable à un miroir, notre âme tantôt reflète et tantôt ne reflète pas ces réalités extrinsèques selon qu'elle se tourne ou non vers elles [1], soit plutôt, avec Plotin, dire que toutes les formes sont dans l'Intelligence agente d'où elles émanent les unes après les autres selon les demandes que notre âme lui adresse ; lorsque l'âme se détourne de son principe, l'émanation cesse, de sorte qu'au lieu de conserver les intelligibles, il lui faut sans cesse les réapprendre de nouveau.

Ajoutons pourtant que l'âme qui a connu l'intelligible n'est plus à son égard exactement dans le même état qu'avant de l'avoir connu. Apprendre n'est pas un vain mot, mais au lieu de signifier l'accumulation, par une mémoire qui n'existe pas, des formes intelligibles, il veut dire simplement : acquérir l'habitude parfaite de s'unir à l'intelligence agente, jusqu'à ce que se produise en nous cette science simple dont nous avons parlé, dont les formes émanent en ordre distinct dans notre âme par l'intermédiaire du raisonnement. Il faut donc se représenter de la manière suivante les opérations de l'intellect : d'abord, une aptitude imparfaite à s'unir à l'Intelligence agente : c'est l'intellect en puissance ; puis l'union avec cette Intelligence, c'est l'intellect en acte ; ensuite une aptitude de plus en plus grande à s'unir à l'Intelligence agente, qui met l'intellect en état de puissance prochaine comme l'est un artisan muni déjà de la technique de son art et tout prêt à l'exercer.

---

1. Cette position, qui est celle du platonisme, ne peut être acceptée telle quelle par Avicenne, pour qui les idées ne sont pas des substances séparées, mais seulement des formes appréhendées par les Intelligences séparées. Voir J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 42, au *De intellectu* de qui il doit peut être la connaissance de cette distinction.

Avant d'apprendre pour la première fois, l'intellect était comme un œil malade ; après avoir appris, il est comme un œil guéri à qui il suffit pour voir de le vouloir.

Ainsi, tant que nous sommes dans notre corps mortel, former un intelligible consiste pour nous à considérer les images sensibles que nous avons amassées, ce qui est un mouvement vers l'inférieur, et adapter notre intellect à s'unir à l'Intelligence agente, ce qui nous tourne vers le supérieur. Intellect en puissance d'une part, intellect en acte grâce à l'Intelligence agente d'autre part, voilà les deux pôles de l'opération ; quant à la forme intelligible elle-même que l'âme reçoit de l'Intelligence agente, c'est elle que l'on désigne du nom d'intellect acquis : *intellectus adeptus* [1], c'est-à-dire : du dehors, puisque c'est l'Intelligence agente qui la confère à notre intellect.

Toutes ces opérations ne sont nécessaires qu'à l'âme engagée dans son corps ; après la mort, elle pourra s'unir immédiatement à l'Intelligence agente, sans avoir besoin de recourir aux images des choses corporelles, et elle trouvera dans cette union avec son principe, qui est aussi sa fin, la source d'une béatitude perpétuelle. En attendant, c'est l'habitude que nous avons acquise de nous unir à l'Intelligence agente qui nous rapproche le plus de cet état bienheureux.

De ce dernier point de vue même, bien des degrés distinguent les hommes entre eux [2]. Certains ne sont capables que de recevoir la science toute faite, d'autres sont capables de l'acquérir par eux-mêmes ; or la science ne s'acquiert qu'à l'aide du syllogisme et l'emploi du syllogisme lui-même dépend de notre habileté plus ou moins grande à découvrir les moyens termes de la déduction. Cette aptitude n'est au fond rien d'autre que la capacité de s'unir à l'Intelligence agente ; certains l'ont à un degré tel qu'ils reçoivent de cette Intelligence les réponses à leurs questions sans avoir

1. Ou, comme dit encore Avicenne, *accomodatus* : « et quod tunc habet esse in eo est intellectus accommodatus ab alio, qui vocatur intellectus accommodatus per hoc quod declarabitur nobis : quia intellectus in potentia non exit ad effectum nisi per intellectum qui semper est in actu, et quia cum conjunctus fuerit intellectus qui est in potentia cum illo intellectu qui est in actu, aliquomodo conjunctionis, imprimetur in eo, secundum aliquem modum formandi, ille qui est accommodatus ab extrinsecus ». *Lib. VI Natur.*, P. I, cap. 5, f. 5 v b. — Il semble très probable que c'est cet *intellectus accommodatus* qui est devenu l'*intellectus assimilatus* d'Albert le Grand, *De intellectu et intelligibili*, Lib. II, cap. 9 ; éd. Jammy, t. V, p. 259.

2. Albert le Grand a bien vu qu'Avicenne superpose ici à une classification des facultés une classification des aptitudes individuelles ; voir *De intellectu et intelligibili*, Lib. I, tract. 3, éd. Jammy, t. V, p. 251-252.

besoin de grands efforts ni de beaucoup d'exercice ; ils ont en eux comme une disposition seconde qui leur permet de savoir naturellement toutes choses et que l'on nomme l'esprit, *ingenium*. L'esprit est donc une qualité supérieure de l'*intellectus in habitu*, et tous les hommes n'y atteignent pas ; c'est lui qui permet aux maîtres d'élaborer la science qu'ils transmettent à leurs disciples. Pourtant, au-dessus de l'esprit lui-même se trouve la pénétration d'esprit : *subtilitas*, dont Avicenne dit : *subtilitas autem est supra ingenium*. Grâce à elle, l'homme qui en est doué peut découvrir rapidement un très grand nombre de moyens termes. C'est la qualité supérieure de l'*intellect*. Pour nous la représenter, supposons un homme dont l'âme soit purifiée et tellement unie aux principes intelligibles qu'elle en soit comme inspirée ; son esprit — *ingenium* — s'enflammera de telle sorte qu'elle reçoive de l'Intelligence agente toutes les réponses à ses questions ; cet homme saura donc instantanément, ou presque, tout ce qu'il lui faut savoir, et cela avec une parfaite certitude, parce qu'elle appréhendera les moyens termes dans un ordre infaillible et sans aucun retard. C'est là, en réalité, un des modes de la prophétie, le plus haut des états de l'intellect, et par conséquent aussi une faculté sacrée — *virtus sancta* [2] — l'ancêtre de cet *intellectus sanctus* dont le moyen âge latin gardera le souvenir [3].

IV. — PREMIÈRE CONJONCTION DE LA PENSÉE ARABE ET DE LA TRADITION CHRÉTIENNE : ALGAZEL ET GUNDISSALINUS

Les historiens de la pensée médiévale se sont particulièrement intéressés à l'histoire de l'averroïsme. Rien n'est plus naturel,

1. Il est intéressant de noter que l'*Index* arabe de la *Théologie d'Aristote* traduit par Fr. DIETERICI, *op. cit.*, p. 172 renvoyait à un passage où il était exposé que : « Der Scharfsinn ist Werk des Geistes, der Beweis Werk der Seele ». Il semble bien qu'Avicenne s'en soit inspiré sur ce point.

2. « Et hoc est unus modus prophetiae, qui omnibus virtutibus prophetiae altior est. Unde congrue vocatur virtus sancta, quia est altior gradus in virtutes humanas ». AVICENNE, *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 6, f. 26 v b. — Sur la doctrine avicennienne de la prophétie, les textes les plus explicites sont les derniers chapitres de la *Métaphysique*, surtout Tr. X, cap. 2 ; éd. citée, f. 108 v. On consultera commodément : Nematallah CARAME, *Avicennae metaphysices compendium*, Romae, 1926 (Pont. Institutum orientalium studiorum) Lib. II, tract 1, cap. 2, et tract II, cap. 1-2, pp. 243-263 ; surtout pp. 253-257.

3. Voir ALBERT LE GRAND, *De intellectu et intelligibili*, Lib. II, cap. 10 ; éd. Jammy, t. V, p. 260 : *De sanctitate intellectus*.

puisque cette histoire fut féconde en luttes véhémentes auxquelles les plus grands noms du XIIIe siècle : saint Bonaventure, Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, se sont trouvé mêlés. Rien de plus légitime aussi, car l'influence de l'averroïsme sur l'évolution de la pensée chrétienne fut profonde ; soit lorsqu'elle s'y prêta, soit lorsqu'elle s'y opposa, elle eut à compter avec Averroès et à se définir par rapport à lui.

Beaucoup plus discrète, mais non moins durable et, à certains égards, non moins profonde, nous semble avoir été l'influence d'Avicenne. On l'a pourtant moins étudiée, peut-être précisément parce que ce qu'il y avait de néo-platonicien et même de néoplatonisme déjà christianisé dans sa doctrine , fut beaucoup plus aisément assimilé par la pensée chrétienne que ne pouvait l'être le système d'Averroès. Un des grands services rendus à l'histoire de la philosophie médiévale par Cl. Baeumker fut de marquer la place qui revient au traducteur latin d'Avicenne, Dominicus Gundissalinus, à l'origine même de cette tradition avicennienne. Pourtant, il faut ajouter qu'Avicenne agit alors sur la pensée chrétienne sous deux formes distinctes : la sienne propre et celle d'Algazel dont Gundissalinus fut également le traducteur [2].

---

1. Lorsque nous parlons de « première conjonction de la pensée arabe et de la tradition chrétienne », nous nous exprimons en historien de la pensée chrétienne du moyen âge. Mais avant de subir l'influence de la pensée arabe, la pensée chrétienne avait agi sur elle. Dès l'origine, on peut se demander si Plotin, la source de tout ce mouvement, n'a pas accueilli dans sa synthèse des influences chrétiennes, car on oublie trop que le maître dont il continua l'enseignement : Ammonius Saccas, était un chrétien converti au paganisme et que lui-même était plein de respect pour Origène (PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 14, éd. E. BRÉHIER, t. I, p. 15-16) ; les traducteurs de Plotin (Marius Victorinus et le traducteur de la *Théologie d'Aristote* en arabe étaient des chrétiens dont les traductions furent, peut-être pour le premier (ce qui expliquerait que saint Augustin y ait si aisément retrouvé le christianisme) et certainement pour le second, tendancieuses dans le sens chrétien. Le rôle joué par les chrétiens de Syrie comme intermédiaires entre la pensée grecque et les premiers philosophes arabes est encore trop mal connu pour qu'on puisse mesurer l'influence chrétienne dans ce domaine ; mais quand on parle de l'influence arabe sur la scolastique chrétienne, il ne faut jamais oublier que, en s'y prêtant dans la mesure où ils ont cru bon de le faire, les penseurs chrétiens ne faisaient pour une part que reprendre leur propre bien.

2. Nous citerons Algazel d'après l'édition de Venise : *Logica et Philosophia Algazelis Arabis* ; in-4°, Venise, 1506 ; 64 ff. numérotés à la main. F° 1, on lit la note suivante : « Petrus Liechtenstein Coloniensis Germanus, ex oris Erwernelde oriundus, ad laudem et honorem Dei summi tonantis et ad commune bonum seu utilitatem summis cum vigiliis laboribusque hoc preclarum in lucem opus prodire fecit Anno Virginei partus 1506, idibus Februariis sub hemispherio Veneto ».

Le volume contient : *Logica*, f. 1-23. — *Philosophia* f. 24-63. Le début de la *Philosophia* est le suivant : « Incipit liber philosophie Algazelis translatus a Magistro Dominico archidiacono secobiensi aput toletum ex arabico in latinum » (f. 24 r).

On sait à quelles controverses l'interprétation de l'œuvre de Ghazzali a donné lieu. Qu'il ait été d'abord un partisan de la doctrine d'Avicenne et seulement plus tard son adversaire, ou, comme incline à le penser M. L. Gauthier[1], qu'il ait rédigé sa *Philosophie* comme un simple exposé des doctrines qu il avait l'intention de réfuter, le moyen âge chrétien n'avait aucun moyen d'en faire la différence. Parfaitement objectif et exact, l'exposé d'Algazel suggère irrésistiblement à la pensée de ceux qui ne connaissent pas le reste de son œuvre, l'idée d'un philosophe qui expose sa propre doctrine. Si donc, comme on l'a dit, Algazel n'a résumé la philosophie d'Avicenne que pour la mieux détruire, c'est une ironie de l'histoire qu'en ce qui concerne du moins la scolastique chrétienne, il n'ait réussi qu'à la renforcer.

On perdrait son temps à exposer en détail les vues d'Algazel (1059-1111), puisqu'elles reproduisent intentionnellement celles d'Alfarabi et d'Avicenne. Il faut pourtant savoir que, beaucoup moins riche que les doctrines qu'il résume, sa philosophie les présentait d'une manière si claire qu'elle aidait grandement à les comprendre ; en outre, comme la traduction qu'en donne Gundissalinus n'emploie pas toujours une terminologie identique à celle de sa traduction d'Avicenne, il peut y avoir intérêt à connaître les termes techniques de l'Algazel latin pour déterminer dans quels cas les scolastiques latins usent d'Avicenne et dans quels cas ils usent d'Algazel. Nous allons donc indiquer les points de discernement les plus importants.

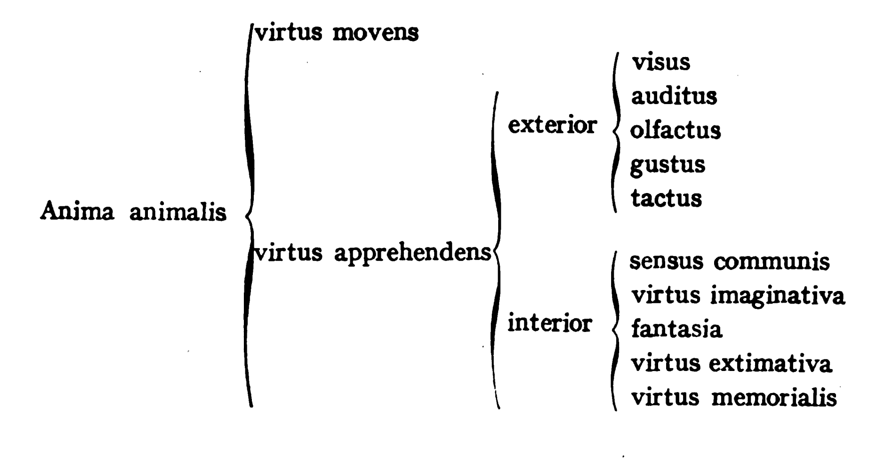
L'Avicenne latin distingue habituellement l'âme en trois facultés ou *vertus*, et les nomme : *vegetabilis, sensibilis vel vitalis, rationalis.* L'Algazel latin emploie plus volontiers les expressions correspondantes que voici : *anima vegetativa, anima animalis, anima humana*[2]. Sa classification de l'*anima animalis* suit celle d'Avicenne,

C'est évidemment de Gundissalinus qu'il s'agit, comme l'a fait observer M. L. GAUTHIER, *art. cité*, note suivante. A la fin du volume, on lit ces mots : « Explicit opus logice et philosophie Algazelis arabis, nuperrime impressum ingenio et impensis Petri Liechtensteyn coloniensis anno virginei partus 1506 idibus februariis sub hemisphero Veneto ». L'ouvrage est fort rare. On en trouve un bel exemplaire à la Bibliothèque Nationale, Réserve, R. 809.

1. Léon GAUTHIER, *Scolastique musulmane et scolastique chrétienne, à propos d'un livre récent*, dans *Revue d'histoire de la philosophie*, II, 4 (1928), voir *Appendice*, p. 358-365.

2. *Logica et philosophia Algazelis arabis*, Philos., Lib. II, tract. IV : *De anima*

mais ne s'exprime pas exactement dans les mêmes termes pour ce qui concerne les cinq sens intérieurs.



En employant ces dernières expressions[1] Gundissalinus a certainement essayé d'éviter l'équivoque créée par la terminologie de l'Avicenne latin entre : *fantasia, imaginatio* et *imaginativa*[2] et l'on peut dire qu'il y a réussi.

En ce qui concerne l'âme raisonnable, qu'Algazel nomme simplement *anima humana*, c'est encore Avicenne qu'il suit, mais quelques différences entre les deux traductions latines méritent d'être relevées, particulièrement en ce qui concerne les facultés de l'intellect. Négligeant les trois degrés de la *potentia* classés par Avicenne, il retient la distinction très claire de l'*intellectus in potentia, intellectus in habitu, intellectus in effectu* et ce qu'il nomme de manière très précise *forma intellectus agentis*. Il est clair que ce dernier terme correspond à l'expression usuelle *intellectus adeptus*, mais elle marque beaucoup mieux l'origine extrinsèque de la forme donnée à l'âme par l'Intelligence agente. On obtient donc le tableau suivant :

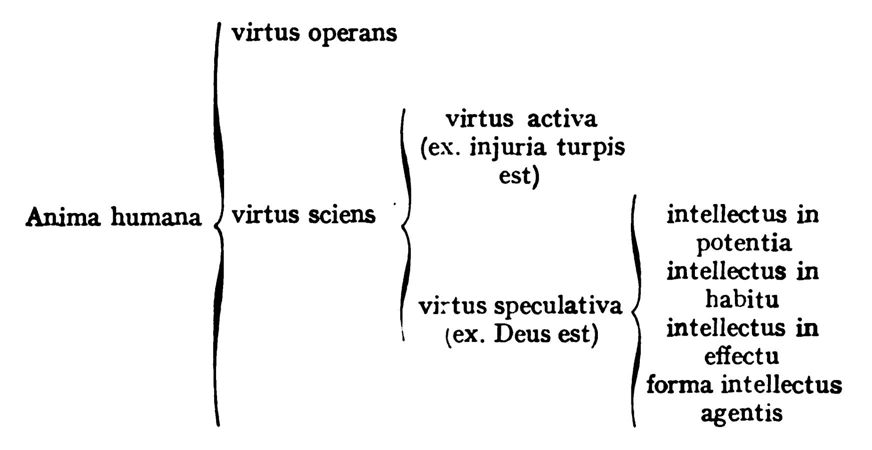
---

vegetativa et animali et humana ; cap. 1, f. 53 v. La division de l'*anima vegetabilis* est la même que celle d'Avicenne.

anima vegetabilis { virtus nutritiva / virtus augmentativa / virtus generativa

1. Pour la classification des sens internes, voir *Philos.*, lib. II, tract. IV, cap. 4, *éd. citée*, f. 55 v.

2. Voir la classification des sens internes par Avicenne, p. 62.



Au-dessus et en dehors des intellects inclus dans cette classification [1] se trouve l'*Intellectus agens*, dont Algazel dit qu'il est une « substantia existens per se que non est corpus nec impressa in corpore » [2]. Usant pour le désigner d'une expression que nous n'avons jamais réussi à retrouver chez Avicenne et qui fera fortune chez les scolastiques latins, Algazel nomme l'Intellect agent : *dator formarum* [3]. La théorie de cet Intellect occupe une place très importante dans sa doctrine et toute la fin de sa *Philosophia* est consacrée soit à en démontrer l'existence soit à décrire les voies mystiques par lesquelles l'âme humaine, dont il est la fin comme il en est le principe, parvient à s'unir à lui [4].

Ce dernier point nous semble particulièrement digne de remarque. Ici comme ailleurs Algazel n'invente rien et veut expressément ne rien inventer, mais la manière dont il présente la doctrine de ses prédécesseurs est telle que, par le raccourci puissant qu'il leur impose et la structure ferme que son exposé leur confère, les fins mystiques de l'avicennisme y apparaissent avec une évidence saisissante. On comprend qu'en présence d'une telle synthèse

1. Voir ALGAZEL, *op. cit.*, cap. V, *De anima humana*, f. 55 v. La doctrine des deux faces de l'âme est longuement développée, *ibid.*, f. 56 r.

2. ALGAZEL, *Philos.*, Lib. II, tract. IV, cap. 5, f. 56 v.

3. « Causa autem earum (*scil.* animarum) est dator formarum que est substantia intelligibilis eterna. » ALGAZEL, *Philos.*, Lib. II, tract IV, cap. 5, f. 58 v. — Nous ne garantissons pas que l'expression ne soit nulle part chez Avicenne, mais nous l'y avons longtemps cherchée et, si elle s'y trouve, elle nous a échappé. Sur cette expression, voir Cl. BAEUMKER, *Witelo*, p. 387, note 1. Nous n'avons jamais retrouvé sa source chez Platon, et Beaumker ne semble pas y avoir retrouvée davantage.

4. Pour la preuve de l'existence de l'Intellect agent, voir ALGAZEL, *Philosophia*, Lib. II, tract. V, cap. 2, f. 59 r. — Consulter spécialement la preuve de son existence par l'opération abstractive qu'il opère dans nos âmes : *op. cit.*, cap. 3, f. 59 r v.

tous les scolastiques latins se soient trompés sur les intentions de son auteur. Que la félicité de l'âme séparée consiste à s'unir à l'Intellect agent[1] et que, dès cette vie, cette union soit momentanément possible pour des âmes particulièrement pures et détachées du corps, telles que celles des prophètes[2], c'est ce qu'Algazel prouve clairement. Si, comme on l'a dit, son but est finalement la *destruction des philosophes*, il ne cherche pas à l'atteindre en les faisant passer pour impies, car nulle part aussi bien que chez lui nous ne voyons comment tout le néoplatonisme d'Avicenne tend à justifier l'existence, ou, mieux encore, la nécessité du Prophète : *necesse est prophetam esse*[3]. Quel intérêt une telle doctrine présentait pour des philosophes musulmans, il y aurait naïveté à le montrer, mais ce qu'il y a pour nous de plus remarquable est que, en reconstruisant en ce sens la doctrine d'Avicenne, Algazel suggérait à son traducteur chrétien l'idée de constituer une synthèse analogue, dont le point culminant, au lieu d'être une doctrine de la prophétie par union de l'âme avec l'Intellect agent, serait une doctrine mystique de l'extase par union de l'âme avec Dieu.

C'est précisément ce que semble avoir voulu faire Dominicus Gundissalinus, dans la médiocre complication qu'il nous a laissée sur la nature de l'âme et qui, malgré son indéniable pauvreté, n'en a pas moins exercé une influence certaine sur la suite de la philosophie médiévale. Nous allons essayer de montrer comment, après avoir plagié ses devanciers arabes avec une certaine incohérence, il se ressaisit à la fin de son œuvre, au moment où il ne s'agit plus pour lui de choisir entre deux philosophies, mais entre la philosophie d'Avicenne et sa propre religion.

Lorsqu'on ouvre le *De anima* (entre 1126-1150) de Dominicus Gundissalinus, sachant qu'il est le traducteur du traité correspondant d'Avicenne, on peut aisément prévoir ce que l'on y va trouver[4]. Le début du manuscrit de la Bibliothèque Nationale, dans

1. ALGAZEL, *Philosophia*, Lib. II, tract. V, cap. 4, f. 59 v.

2. ALGAZEL, *Philosophia*, *ibid.*, f. 59 v-60 r. Cf. cap. 8, f. 61 v.

3. ALGAZEL, *Philosophia*, Lib. II, tract. V, cap. 11 ; f. 62 v. La conclusion de tout le traité est d'ailleurs que le Prophète est un homme intermédiaire entre l'Ange et l'homme : « Igitur angelus est medius inter Deum et prophetam, et propheta est medius inter angelum et sapientes, et sapientes sunt medii inter prophetam et vulgus ; sapiens igitur proximus est prophetae et propheta proximus est angelo et angelus proximus Deo. » *Ibid.*

4. Le *De anima* de Dominicus Gundissalinus a été étudié par A. LÖWENTHAL, *Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Compendium*, Könisberger Inaug.-Dissert., Berlin, 1890. Son travail est basé sur l'étude du mss. de Paris, Bib. Nat., Lanterne (*sic* ! pour Latin) nº 16613. Ses conclusions sont les suivantes



son incohérence même, indique assez bien le caractère de l'ouvrage : *Liber de anima a dominico Gundissalino ab arabico in latinum translatus continens X capitula*[1]. Translation qui n'est celle d'aucun écrit arabe en particulier, car le traducteur s'est effectivement aidé de plusieurs, mais dont Avicenne fait largement les frais. Au vrai, c'est une sorte de compilation[2] avec prépondérance marquée des matériaux d'origine avicennienne.

1° l'ouvrage est une compilation dont les éléments sont principalement empruntés à des sources arabes (p. 16-17), 2° dans les dernières parties, l'auteur s'en tient complètement à la position péripatéticienne, sauf tout à fait à la fin (p. 17-18). 3° tout le reste de l'ouvrage est littéralement emprunté à Avicenne (p. 19) ; 4° il a existé un livre arabe sur l'âme (livre hypothétique) auquel Avendehut a emprunté la préface de sa traduction du *Lib. VI Natur.* d'Avicenne ; Gundissalinus, sa préface du *De anima*, et Gerson ben Salomon un passage de son *Schaar Haschamajin* qui reproduit le texte des deux préfaces (p. 25-26) ; 5° l'auteur de l'archétype arabe inconnu était un néo-platonicien familier avec la philosophie de Salomon ibn Gabirol (p. 30). — A. Löwenthal a reproduit sa dissertation en tête d'un travail postérieur : *Pseudo-Aristoteles über die Seele. Eine psychologische Schrift des 11 Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol (Avicebron)*, Berlin, Mayer u Müller, 1891 (pages 1-35). On y trouve, outre cette réimpression, de nouveaux développements fondés sur les mêmes conjectures hasardeuses. En voici le résumé : Gabirol a vraisemblablement composé en arabe un livre sur l'âme en 10 chapitres. Cet ouvrage a été traduit en hébreu avant 1250, et traduit en latin vers 1130. Dominicus Gundisalvi a utilisé cette traduction. Jean d'Espagne l'avait connue, et c'est à elle qu'il a emprunté le prologue de sa traduction du *Liber VI Naturalium* (p. 52). L'ouvrage contient une édition partielle du *De anima* de Gundissalinus (chapitres I-VII et chap. X) qui, malgré nombre d'incorrections, est beaucoup plus utilisable que le très mauvais manuscrit de la Bib. Nat., 16613.

1. Mss. cité, f 1 r. — Le titre du mss. de Gonville and Caius College, Cambridge, n° 504, donné en variante par Löwenthal, est beaucoup meilleur : *Liber Dominici Gundisalini de anima ex dictis plurium philosophorum collectus* (op. cit., p. 79).

2. « Quapropter quicquid apud philosophos de anima racionaliter dictum inveni, simul in unum colligere curavi. Opus siquidem latinis incognitum... » f. 1 r. La préface de l'ouvrage reproduit l'essentiel de celle que Gundissalinus et Ibn Daoud avaient composée pour le *Lib. VI Nat*, d'Avicenne. Le passage relatif au mode de traduction suivi par les deux auteurs y est naturellement supprimé ; d'autres phrases, du genre de celle que nous venons de citer, s'y trouvent introduites, d'où résultent un grand nombre d'incohérences dans la composition de ce morceau. Voir les deux textes reproduits dans A. Löwenthal, *Dominicus Gundisalvi*, p. 20. — L'hypothèse de Löwenthal, d'après laquelle Gundissalinus n'aurait pas imité sa propre traduction du *Lib. VI Nat.* dans cette préface, est invraisemblable, étant donné qu'il lui a emprunté une grande partie de son ouvrage. Pour donner consistance à son hypothèse, Löwenthal soutient (p. 21, note 1) que la phrase de la Préface où Gundissalinus est présenté comme le traducteur, est une simple clause de style : « Das scheint wohl eine ständige Phrase gewesen zu sein, um den Wert des Anteils des Dominicus nicht abzusehr herabzudrücken. Johannes hatte diese Beihilfe des Dominicus nicht nötig, da er sowohl philosophische als astronomische Werke allein übersetz hat. » Mais il est étrange de prouver que deux hommes n'aient pas collaboré à une traduction parce que l'un des deux eût été capable de la faire seul, alors que celui-là précisément nous déclare qu'il a travaillé avec l'aide de l'autre. L'échafaudage d'hypothèses construit par Löwenthal pour

Le premier chapitre, *An sit anima*, emprunte la preuve de l'existence de l'âme que nous avons rencontrée dans l'œuvre d'Avicenne. Il y a des êtres qui se meuvent, d'autres qui sont immobiles ; des êtres qui sentent et raisonnent, d'autres qui ne sentent ni ne raisonnent, le principe en vertu duquel se meuvent, sentent, et raisonnent certains êtres est ce qui reçoit le nom d'âme (Mss. cité, f. 1 v). L'argument lui-même pourrait aussi bien avoir été directement emprunté à Aristote, mais la comparaison du texte montre que Gundissalinus a simplement transporté sa propre traduction d'Avicenne dans son traité. Avec Avicenne encore, Gundissalinus marque fortement que le nom d'âme ne désigne le principe animateur des corps que par rapport à sa fonction animatrice, c'est-à-dire en fonction d'autre chose, non par soi et du point de vue de sa propre substance [1]. S'agit-il de prouver que l'âme, prise en elle-même, est bien une substance ? Gundissalinus reprend la position d'Avicenne et démontre que, si l'âme n'est pas une substance, elle est un accident. Or elle n'est pas un accident ; donc elle est une substance. Quant à savoir quel genre de substance, c'est une question qui ne peut se résoudre qu'en tenant compte de ce fait que l'âme, prise en soi, n'est pas une forme. En effet, quatre genres de substances sont concevables : la forme d'une matière, la matière, le corps, l'esprit. Or l'âme n'est pas une matière, sans quoi elle pourrait recevoir n'importe quelle forme, et même par conséquent une forme autre qu'elle-même, ce qui est contradictoire. Elle n'est pas non plus la forme d'une matière, sans quoi sa destruction serait

---

prouver que le *De anima* de Gundissalinus dérive d'une source arabe de Gabirol aujourd'hui perdue, est surprenant; il suffit de comparer ce texte de Gundissalinus à celui d'Avicenne pour constater que, sauf les exceptions sur lesquelles nous reviendrons, il en est souvent la simple copie ; A. Löwenthal lui-même le reconnaît (*Dominicus Gundisalvi...* « ein grosser Teil unseres Ms. ein wörtliches Exerpt aus dem sogenannten liber VI naturalium des Avicenna ist » p. 18. Cf. *Pseudo-Aristoteles*, p. 119) ; d'autres chapitres sont empruntés littéralement à Costa-ben Luca ; il resterait peu de chose, s'il a existé, pour l'archétype hypothétique attribué à Gabirol. — On trouvera d'autres arguments contre la thèse de Löwenthal dans l'article de Cl. Baeumker que nous citons plus loin, p. 91 (voir surtout p. 50-52).

1. « Anima enim animati anima, et omne animatum anima animatum. est. Tunc rationabile videtur ut id quo corpora animantur anima uocetur. Hoc enim nomen anima non est inditum ei a sua essentia, sed ex hoc quod regit corpus et refertur ad aliud. » GUNDISSALINUS, *De anima*, c. I Gonville, mss. 504, f. 147 r. B. N., lat. 16 13, f. 3 r. — Cf. édit. LÖWENTHAL, p. 83.

L'idée est empruntée à AVICENNE. *Lib. VI Nat.*, P. I, cap. 1, f. 1 r b : « Et hoc nomen est nomen hujus rei, non ex ejus essentia... » Plus exactement encore, Gundissalinus suit Avicenne, *op. cit.*, ibid., f. 1 v b : « Hoc enim nomen *anima* non est indictum ei ex substantia sua, sed ex hoc quod regit corpora et refertur ad illa... »

inévitable lorsqu'elle se séparera de la matière ; or nous verrons que l'âme est immortelle. L'âme n'est pas non plus un corps ; Gundissalinus le prouve par tous les arguments que nous avons rencontrés chez Avicenne, et dans les mêmes termes : impossibilité, pour l'intelligible que connaît l'âme, de subsister dans une étendue corporelle, fût-ce un point ; fatigue inséparable des opérations qui mettent en œuvre des instruments corporels, impossibilité d'appréhender un sensible faible après un sensible fort, alors qu'il en va tout au contraire dans l'ordre de l'intelligible[1]. Reste donc que l'âme soit une substance, en ce sens qu'elle est un esprit, et même un esprit raisonnable[2]. Sa spiritualité se prouve d'ailleurs directement par l'hypothèse avicennienne de l'homme volant[3].

Lorsqu'il en vient à la définition proprement dite de l'âme, Gundissalinus s'écarte un peu de la lettre d'Avicenne pour utiliser les connaissances acquises au cours de ses autres traductions.

---

1. B. Nat., lat. 16613, f. 5 v-6 v. Dans l'éd. Löwenthal, p. 89-92. Ces pages sont littéralement empruntées à AVICENNE, *Lib. VI Nat.*, Pars V, cap. 2 ; f.22 v-23v. C'est un simple résumé de l'original arabe.

2. « Ergo animam esse in corpore non idem est quod accidens esse in subjecto. Anima igitur non est accidens, non est corpus, est igitur substancia. Cum autem quattuor sunt esse quorum unumquodque dicitur substancia scilicet, forma materie, et materia et corpus et spiritus, quo istorum modorum anima substancia dicatur videndum est. Non enim est substancia que sit materia quia nunc apta esset recipere omnem formam, itaque et formam aliam, quod est impossibile. Nec est substancia que sit forma materie quomodo forma materie post separacionem sui a materia non habet esse. Anima vero habet esse post separacionem sui a corpore, sicut postea probabitur. Anima eciam non est substancia que sit corpus. Restat igitur ut sit substancia que est spiritus racionalis. » GUNDISSALINUS, *De anima*, cap. III. Bib. Nat., mss. cité, f. 8 r.

3. « Quod autem non sit (*scil.* anima) corpus, philosophi sic probant dicentes. Ponamus aliquem hominem subito esse creatum in aere, et perfectum, sed velato vultu suo ne videat exteriora sua, et moveatur in aere sic ut membra ejus separata non contingant se nec aer tangat eum ita ut ipsum sentire possit ; qui siquidem non affirmabit tunc vel esse exteriora membrorum suorum vel interiora nec se animatum esse vel sensibilem esse vel aliquid hujumodi. Nec tamen dubitabit affirmare se esse, cujus tamen non affirmabit longitudinem vel latitudinem nec spissitudinem. Si autem in illa hora vel in illo statu posset ymaginare manum vel aliquid aliorum membrorum, non tamen ymaginaret id esse partem sui nec necessarium sue essencie. Verum autem est quod id quod affirmatur aliud est ab eo quod non [conceditur eciam non] affirmatur et concessum aliud ab eo quod non conceditur. Et quia essencia, quam affirmat esse, est propria illi eo quod illa est ipsamet et est praeter corpus eius et praeter membra eius que non affirmat esse, profecto datur intelligi aperte quod anima habet esse aliud quam sit esse corporis et quod homo non eget corpore ad hoc ut sciat animam suam et percipiat eam. » GUNDISSALINUS, *De anima*, cap. III, B. N., lat. 16613, f. 5 r v. — Les mots entre crochets figurent dans le manuscrit, mais semblent dus à des erreurs du copiste. La transcription de Löwenthal (p. 89) est souvent fautive. — Cf. AVICENNE, texte cité plus haut, p. 40, note 1.

Il place avant toutes les autres deux définitions de l'âme, celle de Platon et celle d'Aristote. Celle de Platon est vraie : « vera est igitur diffinitio anime secundum platonem quod est anima substancia incorporea movens corpus »[1]. Ici encore, il est facile de constater que si Gundissalinus tient si énergiquement à définir l'âme comme une substance, c'est parce qu'il ne voit pas de milieu entre la substance et l'accident, et que la position du problème adoptée par Avicenne ne lui semble pas pouvoir être mise en question[2].

La définition d'Aristote est pourtant susceptible, elle aussi, de recevoir un sens vrai : « Aristoteles autem sic diffinit animam, dicens : anima est prima perfectio corporis naturalis instrumentalis viventis potentialiter[3] ». Gundissalinus s'emploie longuement à la commenter et à la confirmer, sans quitter Costa-ben-Luca qu'il a choisi pour guide dans l'étude de cette question. Pas un seul instant il ne semble lui venir à la pensée que la définition de Platon ne soit pas identique à celle d'Aristote et qu'un effort puisse être nécessaire pour les concilier. Costa-ben-Luca ne s'étant pas posé la question, Gundissalinus ne se la pose pas davantage et revient simplement à sa source principale, le *Liber VI Naturalium*, pour examiner le grave problème de l'immortalité de l'âme et en fournir la solution.

Concernant cette question, dont la réponse est étroitement liée à la définition de l'âme, Gundissalinus se contente en effet de reproduire avec une fidélité littérale, dans son chapitre *Utrum anima sit immortalis*, les arguments d'Avicenne. Il démontre que l'âme ne peut dépendre du corps ni comme antérieure, ni comme posté-

1. *Ibid.*, f. 6 v. Tout ce qui concerne la définition de l'âme par Platon et par Aristote est emprunté au *De differentia animae et spiritus* de Costa-ben-Luca, traduit de l'arabe par Jean d'Espagne (Avendehut), et dont il s'inspire en de nombreux passages de son traité. Voir le texte de Costa-ben-Luca, dans C. S. BARACH, *Excerpta e libro Alfredi anglici de motu cordis item Costae ben Lucae de differentia animae et spiritus liber translatus a Johanne Hispalensi*, Innsbruck, 1878, p. 115-139 ; specialement cap. III, p. 130 et suiv.

2. « Plato animam sic diffinit dicens : anima est substantia incorporea, corpus movens. Quod autem substantia sit sic probatur : quicquid recipit contraria cum sit unum et idem numero substancia est. Sed anima manens idem numero et unum recipit contraria quae sunt virtutes et vicia et gaudium et tristicia et sciencia et ignorancia. Ergo anima est substancia. Item quicquid est aut est substancia aut est accidens, sed anima non est accidens. Nichil enim quod adveniens construit et recedens destruit accidens est; sed anima adveniens construit animal et recedens destruit, ergo anima non est accidens, ergo est substancia. » GUNDISSALINUS, *De anima*, cap. III, f. 5 r. Edit. LÖWENTHAL, p. 87-88.

3. *Ibid.*, cap. III, f. 7. Edit. LÖWENTHAL, p. 93.



rieure, ni comme simultanée [1]. La même remarque s'impose touchant le rapport de l'âme aux facultés qu'elle exerce. Gundissalinus reprend exactement l'argumentation d'Avicenne qui montre les formes successives advenant aux corps à mesure que leur complexion les rend dignes de les recevoir ; la même comparaison entre le « dator formarum » et le soleil qui confère successivement chaleur, lumière et flamme aux corps illuminés, se trouve reproduite [2]. Les deux philosophes se trouvent donc avoir du même coup une conception identique de l'unité de l'âme dans le composé.

Vient enfin le problème du rapport de l'âme à ses facultés. Gundissalinus démontre, par les arguments d'Avicenne, que le principe unificateur des facultés de l'âme ne peut être que l'âme, et non le corps [3]. C'est seulement lorsqu'il se trouve acculé au problème des facultés cognitives de l'homme, que le compilateur chrétien se voit enfin contraint de fausser compagnie à son guide musulman. On sait en effet qu'Avicenne considère l'intellect agent comme séparé de l'âme et qu'il attribue la production des formes intelligibles dans la pensée de l'homme à la dernière des Intelligences [4]. Gundissalinus, qui n'a pas de doctrine métaphysique à mettre à la place de celle-là, tente de la suivre aussi loin que sa foi chrétienne l'autorise à le faire. On le voit donc d'abord reprendre à son compte la distinction des trois états de potentialité attribués par Avicenne à l'intellect humain [5]. Avec une parfaite insouciance des difficultés énormes où il engageait par là la pensée chrétienne, Gundissalinus reprend ensuite à son compte la classification avicen-

---

1. GUNDISSALINUS, *op. cit.*, cap. VIII, f. 16 v-17 r. — Cf. AVICENNE, Pars V, cap. 3, f. 24 ; cap. 4, f. 24-25.

2. GUNDISSALINUS, *op. cit.*, cap. V, f. 9 v et 10 r. — Cf. AVICENNE, Pars V cap. 7 ; f. 27 v.

3. « Corpus enim ex hoc quod est corpus non potest esse id in quo conjunguntur he vires... » etc. GUNDISSALINUS, *op. cit.*, f. 19 v.

4. Voir sur ce point : *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, p. 38-39.

5. GUNDISSALINUS, *op. cit.* f. 32 v. — Cf. la comparaison célèbre avec les trois degrés de l'art d'écrire : « Potencia autem tribus modis dicitur secundum prius et posterius. Dicitur enim potencia sola aptitudo a qua nondum exivit aliquid in effectum, nec habetur aliquid per quod exeat, sicut est potencia infantis ad scribendum ; dicitur eciam potencia haec aptitudo cum jam habetur id per quod possit pervenire ad effectum sine medio, sicut est potencia adulti hominis ad scribendum cum cognoverit incaustum et calamum et simplicia elementa; dicitur eciam potencia haec aptitudo cum perfecta habentur instrumenta et ex instrumentis accidit perfectio aptitudinis ita ut possit facere quando libuerit et non sit ei necesse addiscere sed sufficiat tantum velle, sicut est potencia scriptoris perfecti in arte sua, cum non scribit. Sed potencia prima vocatur prima et materialis. Secunda vocatur potencia possibilis, sive facilis, tercia est perfectio. » GUNDISSALINUS, *op. cit.*, f. 32 v. Cf. plus haut, p. 59, note 1.

nienne des intellects en *intellectus materialis, intellectus in habitu, intellectus in effectu* et *intellectus adeptus*. Parvenu à la description de ce dernier, on s'attend naturellement que ce chrétien introduise dans son texte quelques distinctions prudentes. Il n'en fait rien. Comme si de rien n'était, Gundissalinus accepte l'*Intellectus agens* séparé d'Avicenne et lui soumet notre intellect en puissance exactement dans les mêmes termes que son modèle arabe. Pour lui aussi, l'abstraction n'est rien de plus que la réception dans l'intellect en puissance, de la lumière irradiée par ce soleil intelligible, sans l'action duquel aucune compréhension de la vérité ne nous est possible [1]. Avec une littéralité servile, il concède à Avicenne que si le flux des formes dans l'âme à partir du premier principe vient à cesser, nous sommes obligés de réapprendre comme si nous n'avions jamais rien su, sauf l'*aptitudo conjungendi se intelligencie agenti* dont nous avons parlé à propos d'Avicenne [2]. Gundissalinus se serait il fait avicennien ?

En réalité, il suffit de le suivre jusqu'au bout pour constater que, dans sa pensée, l'illumination de l'âme par l'Intelligence agente d'Avicenne fait place à l'illumination de l'âme par Dieu. C'est pourquoi, conservant jusqu'à la lettre même de son modèle, il n'a pas un seul instant l'impression de s'engager dans une voie scabreuse, et c'est avec une étrange inconscience qu'il devient l'initiateur de l'augustinisme avicennisant.

Gundissalinus expose sa conception personnelle de la connaissance humaine à propos du problème de l'âme séparée [3]. On a pu croire que ce qu'il dit à cette occasion ne concerne que la connais-

---

1. « Unde cum intellectus qui est in potencia conjungitur cum illo intellectu qui est in actu aliquo modo conjunctionis, imprimitur in eo aliqua species formarum quaeque adepta ab extrinsecus. Ipse enim est qui dat formam intelligibilem, cujus comparatio est ad nostras animas sicut comparatio solis ad visum nostrum, sicut enim sine luce exteriore non fit visio sic sine luce intelligencie agentis in nos nulla fit veritatis rei comprehensio. Hoc enim est menti ratio quod est aspectus oculo. Ratio enim est mentis aspectus. » GUNDISSALINUS, *op. cit.*, f. 33 r-v.

2. GUNDISSALINUS, *op. cit.*, f. 36 v-37 r ; notamment : « Deinde cum avertitur se ab hoc principio cessat fluxus formarum in animam, quod si ita esset... » etc. Il recopie simplement les textes d'Avicenne cités plus haut, p. 65, note 1. Il accepte même le : « Restat ergo ut ultima pars sit vera et ut discere non sit nisi per formam perfectam acquirere aptitudinem conjungendi se intelligencie agenti... » etc., f. 37 v. On voit qu'en critiquant Avicenne, saint Thomas ne s'adressera pas seulement à un adversaire du dehors, mais, du même coup, à un chrétien qui avait cru pouvoir suivre Avicenne aussi loin.

3. Avicenne lui a fourni jusqu'à sa transition : « Quum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus... » etc. *Op. cit.*, f. 37 v. C'est probablement ce qui, comme nous le verrons, a induit Cl. Baeumker en erreur.



sance exercée par l'âme après la mort, mais il suffit d'examiner attentivement son texte pour voir que notre compilateur s'y efforce d'abord de coordonner une mystique augustinienne à la psychologie avicennienne qu'il vient de décrire. La solution du problème qu'il propose consiste essentiellement à distinguer deux ordres de connaissance intelligible : la *scientia*, œuvre de l'*intellectus*, et la *sapientia*, œuvre de l'*intelligentia*. L'ambiguité même du terme *intelligentia*, qui a un sens chez Avicenne et un autre chez Augustin, était favorable à l'achèvement de son dessein. Voici le schema général de sa classification sur ce point :

Scientia {
comprehensio formae ab *imaginatione : scientia sensibilis*
comprehensio formae ab *intellectu : scientia intelligibilis*

Sapientia {
comprehensio *animae* ab intelligentia
comprehensio *intelligibilium* ab intelligentia
comprehensio *Dei* ab intelligentia.

Il suffit de jeter les yeux sur ce seul tableau pour voir que l'on est brusquement sorti d'Avicenne et que l'on vient de rentrer dans la tradition de saint Augustin. Nous disons : dans la tradition plutôt que dans saint Augustin lui-même, car la classification de Gundissalinus se présente avec une netteté scolastique que l'on attendrait vainement de l'évêque d'Hippone [1]. Dans le *De anima*,

1. La terminologie de Gundissalinus se rapproche beaucoup ici de celle d'HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De unione corporis et spiritus*, Pat. lat., t. 177, col. 288 D-289A. On pourrait aussi penser à l'*Epistola de anima* d'Isaac Stella comme source probable de Gundissalinus ; mais Isaac fut abbé de l'Étoile de 1147 à 1169 et l'activité littéraire de Gundissalinus se place probablement entre 1126 et 1150, dates de l'épiscopat de Raymond ; à plus forte raison le *De anima* serait-il antérieur au *De spiritu et anima* d'Alcher de Clairvaux avec lequel plusieurs de ses passages présentent quelque analogie ; voir notamment : *De spiritu et anima*, cap. IV, Pat. lat., t. 40, col. 782 ; cap. XI, col. 786 ; cap. XII, col. 787-788 ; cap. XXXVIII, col. 809. Quelques analogies supposées par G. Bülow entre Gundissalinus et le *De spiritu et littera* sont contestées par B. GEYER, dans *Ueberwegs-Grundriss*, 11e édit., t. II, p. 260. — En dehors de ces rapprochements qui ne prouvent aucune filiation réelle, la seule source certaine de Gundissalinus en ce qui concerne sa théorie de l'*intelligentia* est celle à laquelle lui-même nous renvoie (voir plus loin p. 89, note 1) : Boèce. Voir en effet BOETIUS, *De consolatione philosophiae*, lib. V, prosa 3; Pat. lat., t. 63, col. 849-850 ; même doctrine dans : prosa 5, col. 854-856. Encore faut il noter que Gundissalinus emploie *intellectus* là où Boèce emploie *ratio*, de sorte que sa classification en *intellectus* et *scientia* d'une part, *intelligentia* et *sapientia* d'autre part ne se retrouve *ipsissimis verbis* dans aucun des textes où

ainsi qu'on le voit par cette classification, le mot science est susceptible de deux sens différents. En soi, elle se définit : « comprehensio formae rei ab anima intellectu seu imaginatione » (édit. LÖWENTHAL, p. 120) ; de là sa division en deux genres de science : « Sed cum intellectu comprehenditur, dicitur scientia sensibilis, cum autem imaginatione, dicitur scientia sensibilis ».

Pour qu'il y ait science sensible, il faut qu'il y ait sensation. Une sensation est l'immutation de la faculté de sentir par la forme de l'objet senti de manière que la faculté devienne cette forme même. : « Scientia... sensibilis est mutatio formae sensatae cum sentiente » *(Ibid.)*. Si nous pouvons dire que le miel est doux ou que la neige est blanche, c'est parce que, après avoir senti ces objets, nous conservons leurs formes dans l'imagination. Or l'âme est de nature intelligible ; on comprend donc qu'elle puisse appréhender par soi l'intelligible ; mais elle ne peut appréhender le sensible sans intermédiaire. Qu'une substance subtile et simple comme l'âme se joigne à une substance grossière et composée comme les substances matérielles, cela ne se peut sans un moyen terme qui soit à égale distance de l'âme et de son objet. Ce moyen terme est précisément l'esprit, le *spiritus*, « qui est substantia sentiens, consimilis utrisque extremis et est media inter corporeitatem sensibilium et spiritualitatem animae rationalis » (*Op. cit.*, p. 120-121).

Élevons-nous d'un degré, nous trouvons la science intelligible. Comme tous les latins, Gundissalinus souffre de l'ambiguïté du mot *intellectus* qui signifie tantôt l'intellect et tantôt l'intelligible. C'est en ce deuxième sens qu'il l'entend lorsqu'il parle de science. La science intelligible est en effet l'immutation de l'intelligence par la forme intelligible ; c'est-à-dire la conception née dans l'âme de la conjonction de l'intellect avec la forme intelligible [1]. La destinée future de ces deux sciences diffère comme leurs natures mêmes ; libérée du corps par la mort, l'âme perdra la science sensible et conservera la science intelligible. Mais la science intelligible elle-

nous l'avons cherchée. Saint Augustin n'a laissé sur ce point qu'une terminologie imprécise ; voir É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1929, p. 54, note, et p. 108.

1. « Scientia enim intelligibilis est mutatio formae intellectae cum intelligente et propter hoc fit intellectus cum intelligens apprehendit formam rei. Non intellectus autem qui est vis animae qua forma rei concipitur, sed intellectus, scilicet ipsa media conceptio quae ab intelligente et re intellecta in anima generatur. » *Op. cit.*, éd. LÖWENTHAL, p. 120. — « Scientia intelligibilis est conjunctio formae intelligentis cum forma intellecta. » *Ibid.*, p. 121.



même n'est pas le plus haut degré de connaissance auquel l'âme puisse dès ici-bas s'élever.

La vérité d'une chose, c'est ce qu'elle est : *veritas cujuscumque rei est id quod ipsa est.* Si donc il y a science, le genre de connaissance qu'elle représente est tel qu'en un sens rien ne peut la dépasser, car savoir de science certaine, c'est savoir la vérité de la chose, c'est-à-dire ce qu'elle est. Mais les choses, et par conséquent leurs vérités, ne sont pas toutes de même nature. Il y a des choses sensibles, de nature variable, et des réalités intelligibles, incorporelles, de nature soustraite au changement. On ne peut donc désigner du même nom la science du variable, qui n'est pas vraiment, et la connaissance de l'immuable, qui mérite seule pleinement le nom d'être ; pour les distinguer, on nommera *scientia* le premier genre de connaissance, et *sapientia* le second. Ces deux sortes de connaissances ne se distinguent donc pas par la certitude de leur vérité, car toutes deux atteignent l'être de leur objet, mais par la nature de l'objet dont elles atteignent l'être et par la nature de la vérité qui découle de cet être. La sagesse est donc la connaissance de la vérité des êtres vrais et immuables, tels que Dieu, les substances intelligibles et les idées [1].

Puisqu'il s'agit ici d'un genre de connaissance distinct, il faut admettre une faculté de connaître distincte. On dit donc que la science s'acquiert par l'intellect : *intellectus*, au lieu que la sagesse s'acquiert par l'intelligence : *intelligentia.* Boèce a connu ce degré suprême de l'âme humaine ; il dit que peu d'hommes s'y élèvent et qu'il appartient en propre à Dieu seul. Gundissalinus a donc marqué le caractère mystique de l'*intelligentia* en refusant de la concéder indistinctement à tous. Elle est, selon lui, un œil supérieur de l'âme, grâce auquel elle peut soit se contempler elle-même, soit contempler Dieu et les intelligibles. La distinction des deux genres de connaissance paraît bien en ceci que, pour atteindre la sagesse, il faut transcender la science. Aussi longtemps que l'intellect est occupé à considérer les choses sensibles ou même leur souvenir,

1. « Unaquaeque igitur (*cil.* scientia et sapientia) comprehendit veritatem rei, alioqui nec vera scientia nec vera sapientia diceretur si rei veritas non apprehenderetur. Sed quia veritas rei alia est variabilis alia immutabilis... ideo scientia est comprehensio veritatis rerum quae non vere sunt, quia id quod sunt variabiliter sunt. Vere autem esse dicuntur quae post mortem et materiam vel omnino sunt vel omnino intelliguntur, quorum primum Deus est et deinde rationalis substantia intelligibilis et ad ultimum omnia quorum veritas incommutabiliter permanet. Sed quia horum omnium sapientia cognitio est, ideo sapientia est cognitio veritatis earum rerum quae vere sunt et quae sui immutabilem sortiuntur substantiam. » *Ibid*, p. 122.

il ne peut s'élever à la contemplation des intelligibles purs par l'intelligence. Pour atteindre ce degré suprême, l'âme doit tourner sa face supérieure vers ce qui est vraiment et immuablement, mais elle ne le peut que si, se suspendant en quelque sorte à ce qui est au-dessus d'elle, elle s'élève avec l'apôtre Paul au troisième ciel, c'est-à-dire au monde des intelligibles que l'intelligence seule peut atteindre et que l'intellect ni la science n'atteignent jamais [1].

La manière dont Gundissalinus décrit cette opération de l'intelligence explique bien des détails que l'on retrouvera plus tard dans la doctrine d'un Guillaume d'Auvergne par exemple. Lorsqu'il atteint cet état mystique, l'œil de l'âme que nous appelons intelligence est tout entier occupé à contempler Dieu, or Dieu est lumière ; on peut donc comparer l'œil qui la reçoit à un miroir où la lumière divine se reflète [2]. Empruntant à saint Paul cette expression qui s'accommodait si aisément d'une noétique néoplatonicienne, Gundissalinus peut ensuite invoquer à l'appui de sa doctrine tous les textes fameux que les tenants de l'illumination divine ne cesseront de citer comme justifications scripturaires

1. « Sicut autem per intellectum scientiam, sic per intelligentiam acquiritur sapientia, quae secundum Boetium admodum paucorum hominum est et solius Dei. Intelligentia enim altior est oculus animae quo se vel Deum vel aeterna contemplando speculatur ; sed quia dum intelligendis sensibilibus subtilitate scientiae anima rationalis intendit, nec se nec Deum intelligit (haec enim sensibilia, quibus occupatur, sub ipsa sunt) ideo ut se vel Deum a quo est intelligat, necesse est ut cuncta sensibilia et eorum formas, ipsum etiam intellectum et omnem scientiam et rerum memoriam transcendat, ut a carnalibus sensibus pura, uni soli et simplici cogitationi cui debet esse tantum intenta, in consideratione ejus a quo est simpliciter sese suspendat, quatenus superiorem faciem sursus elevans ascendat cum Paulo ad tertium coelum, scilicet mundum illum intelligibilem in quo non jam sensus aut intellectus sive scientia valet, sed sola intelligentia. » *Op. cit.*, ed. LÖVENTHAL, p. 122-123. — Sur la connaissance imparfaite que l'âme a d'elle-même ici-bas, voir *ibid.*, p. 127-129, où la doctrine des deux faces de l'âme est invoquée à l'appui. (Cf. G. BÜLOW, *Des Domin. Gundissalinus Schrift von der Untersblichkeit der Seele* (Beiträge-Baeumker, II, 3, p. 19). On y trouve notamment une allégorie des trois cieux traversés par saint Paul ; prenant *coelum* comme synonyme de *mundum*, Gundissalinus considère le premier ciel comme celui de la connissance sensible, commun à l'homme et aux bêtes ; le second est celui de l'intellect et de la science ; le troisième est celui de l'intelligence et de la sagesse, *op. cit.*, p. 129-130 ; et *Bib. Nat.*, mss. cité, f. 42 recto et verso.

2. Voir É. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, p. 46 et suiv. ; comparez notamment à Gundissalinus la métaphore du *speculum*, texte cité p. 69, note 1, lignes 36-37. Comparer aussi la métaphore du *liber* dans lequel nous lisons (*ibid.*, p. 70 note et p. 71) avec le passage caractéristique du *De immortalitate animae* de Gundissalinus, édit. G. BÜLOW, p. 21-22 (On sait d'ailleurs quel usage Guillaume d'Auvergne a fait de cet écrit) ; la complète indépendance de l'*intelligentia* à l'égard du sensible apparaît à plein dans ce passage.



de leur philosophie : le Père des Lumières de l'Épitre de Jacques vient prendre ici la place de l'Intelligence agente d'Avicenne et ouvrir la voie aux partisans futurs d'un Dieu intellect agent [1].

Gundissalinus va plus loin encore. Afin de marquer en traits non méconnaissables le caractère mystique de la connaissance sapientielle, il rappelle l'étymologie mystique du mot *sapientia*. Savoir, au sens de *sapere*, suppose plus qu'une vision : un goût, une saveur : *sapor*. Or savourer implique un contact direct, immédiat, entre celui qui goûte et l'objet savoureux lui-même. Connaître par *intelligence*, c'est donc en réalité toucher. Celui qui s'élève à la sagesse sent Dieu. Reprenant des expressions qui ne semblent guère pouvoir venir que du *De diligendo Deo* de saint Bernard [2], Gundissalinus marque la brièveté de la connaissance extatique : *qua ea sola et rara hora et parva mora Deus utique sentitur* ; c'est seulement *raptim*, par une sorte d'enlèvement passager au-dessus de nous-mêmes que nous sentons ainsi quelque chose de Dieu [3]. Plus tard seulement, dans une vie meilleure où l'âme sera libre

1. « Sola est ergo ibi necessaria intelligentia ut sapientia percipiatur. Cum enim hic oculus animae, quae est intelligentia, in contemplatione creatoris intendit, quoniam Deus lux est, ipsa intelligentia tanta claritate divini luminis perfunditur ut in ipsa intelligentia sic irradiata, lux inaccessibilis tanquam forma in speculo resultare videatur. Ipsa enim intelligentia creaturae rationalis quasi speculum est aeterni luminis, de qua Apostolus (I *Cor.*, 13, 33) *Videmus nunc per speculum in aenigmate*. Quae quando amplius ab omni cogitatione (*scil.* au sens technique de : conjuncta dividendo et divisa conjungendo) deserta fuerit, tanto verius in ea divinae lucis imago residebit, ex qua intelligentia sic irradiata et ex luce irradiante, illa mentis illuminatione, divinitatis cognitio veritatis quasi perceptio nascitur, quae est vera sapientia, de qua Propheta (*Ps.* 35-10) : *Domine, in lumine tuo videbimus lumen*. Sicut enim hunc solem visibilem non nisi adminiculo suae lucis videmus, sic ipsum solem justitiae, *patrem luminum*, non nisi sua claritate prius irradiati per intelligentiam contuebimur. Nam cum ad contemplandum Deum anima rationalis per intelligentiam ascendit, proculdubio luminosior fit ut se et Deum cognoscat, juxta ilud (*Ps.*, 33, 6) : *accedite ad Deum et illuminamini*. » *Op. cit.*, ed. LÖWENTHAL, p. 123-124.

2. On notera dans le texte suivant : *raptim*, à comparer avec saint BERNARD, *De diligendo Deo*, cap. X, édit. Watkin W. WILLIAMS, Cambridge, 1926, p. 48, lignes 3, 7 et note 2. Pour l'expression *rara hora et parva mora*, voir saint BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo XXIII, cap. 15. Nous n'osons affirmer que saint Bernard soit ici la source de Gundissalinus, bien que les dates autorisent l'hypothèse ; une source commune pourrait expliquer aussi bien cette coïncidence ; si elle existe, elle nous est inconne. Tout le passage s'accorderait bien avec la mystique de saint Bernard.

3. « Si enim sapientia a sapore dicta est, sapor autem rei non sentitur nisi cum ipsa res gustatur, gustatur autem cum ad horam gustu tangitur, profecto sola intelligentia sapientia perficitur, quia ea sola et rara hora et parva mora Deus utique sentitur. Unde Propheta (*Ps.* 33, 9) : *gustate et videte quoniam suavis est Dominus*. Et merito per intelligentiam gustari potius quam videri aut odorari aut audiri Dominus dicitur; quia cum omnes alii sensus praeter tactum, qui

de son corps, cette expérience pourra devenir durable et stable ; l'intellect et sa science passeront, mais la sagesse et l'intelligence ne passeront pas.

On a, semble-t-il, méconnu l'importance de ce moment mystique introduit par Gundissalinus dans sa description de l'âme et de ses fonctions intellectuelles [1]. En prenant cette décision, le médiocre compilateur que nous étudions intégrait pourtant à une synthèse gréco-arabe les résultats obtenus en d'autres domaines par saint Augustin et par saint Bernard de Clairvaux. Confusion trop réelle, mais féconde à sa manière, puisqu'elle léguait aux penseurs chrétiens du XII[e] siècle finissant un problème important à résoudre ; comment coordonner à un univers néoplatonicien tel que celui d'Avicenne, dont on ne doutait d'ailleurs pas qu'il fût l'univers authentique d'Aristote, la doctrine, traditionnelle dans le christianisme, du Dieu illuminateur de saint Augustin et des mystiques ? Pour résoudre la difficulté, notre traducteur apportait peu de lumières, mais il avait du moins conscience de l'existence

---

communis est omnibus, a se remota sentiant, gustus ex omnibus praeter tactum hoc habet proprium ut sentire non possit nisi quod se nullo mediante tetigerit. Ita sola intelligentia Deus gustari dicitur, quia ex omnibus viribus animae ea sola in praesenti et in futuro quasi nullo mediante tangitur. Hic tamen proprie gustamus ubi ad horam intelligendo raptim de Deo aliquid sentimus. Ibi vero satiabimur ubi eo sine fine perfruemur. » *Op. cit.*, éd. LÖWENTHAL, p. 124-125. Les dernières lignes suffiraient à prouver, si cela ne ressortait d'ailleurs de tout le contexte, que Gundissalinus entend expressément réserver une place à l'*intelligentia* dès cette vie, sans attendre la vision béatifique.

1. Cl. BAEUMKER, *Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller*, dans *Compte-rendu du quatrième congrès scientifique international des Catholiques*, Fribourg (Suisse), 1898 : III[e] Section, p. 39-58. Baeumker a mis le premier en évidence le rôle d'intermédiaire entre la philosophie arabe et la pensée chrétienne joué par Gundissalinus ; il a en outre montré que ce compilateur avait joué un rôle philosophique et préparé Albert le Grand, *op. cit.*, p. 57-58. Baeumker a donc fait œuvre de pionnier ici comme sur tant d'autres points de son œuvre féconde. Ce qui semble lui avoir échappé, c'est l'importance de la conclusion mystique du *De anima* : « Wenig Bemerkenswertes bieten die Avicenna entnommenen Abschnitte über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und über ihre animalischen und intellektiven Kräfte. Stilistisch vortrefflich und, wie die vielen christlichen Beziehungen beweisen, grossenteils Gundisalvi's eigenes Werk sind die Schlussausführungen über das Leben der Seele nach dem Tode und die ihr alsdann verbleibenden Kräfte. Da sie aber wenig Eigenartiges bieten, kann auf dieselben hier nicht näher eingegangen werden ». Cl. BAEUMKER, *op. cit.*, p. 54. Il est regrettable que Baeumker ait négligé ce qu'il y a de plus intéressant dans le traité : la doctrine de l'*intelligentia* qui précisément forme transition entre l'intellect avicennien et la vision béatifique ; mais c'est qu'il était surtout préoccupé de déceler les nombreuses traces de Gébirol qu'il a retrouvées dans ces textes (*art. cité*, p. 52, note 2) et l'on doit se souvenir avant tout qu'il faisait là œuvre d'initiateur, et très féconde.



du problème que ses propres traductions venaient de soulever. Gundissalinus prépare les voies à l'Augustinisme avicennisant [1].

V. — LA SYNTHÈSE D'AVICENNE ET DU NÉOPLATONISME CHRÉTIEN

L'édition gothique des œuvres d'Avicenne, imprimée à Venise en 1508, annonce sur le titre du volume un *De intelligentiis* qui se place, dans l'ensemble de la collection, entre le *De animalibus* d'Avicenne et *Alpharabius de intelligentiis*. Ce dernier opuscule est en réalité le *De intellectu* d'Alfarabi que nous publions dans l'Appendice de notre étude. Quant au *De intelligentiis*, ce titre correspond à un autre opuscule, que l'on trouve en effet imprimé dans le même volume, f. 64 v-67 v, sous le titre suivant : *Liber Avicenne, in primis et secundis substantiis et de fluxu entis*. Cet opuscule a déjà été signalé, il y a plusieurs années, par B. Haneberg, qui a fort bien marqué le genre d'intérêt qu'il présente [2] et son importance pour l'histoire du problème de la connaissance au moyen âge. Plus récemment, il a été signalé de nouveau à l'attention des historiens par A. Birkenmajer [3] qui propose, à titre d'hypothèse, d'admettre que son auteur fut Gundissalinus [3].

Que le traité n'appartienne pas à Avicenne, c'est l'évidence même. Il faut que les Chanoines réguliers de saint Augustin qui ont copié cette fausse attribution dans leur manuscrit aient été bien insouciants pour ne pas la corriger. Dès le chapitre I, ce traité cite Denys l'Aréopagite, et, dans le chapitre IV, saint Augustin est continuellement, non seulement utilisé, mais cité ; enfin, comme l'on verra, l'auteur de l'opuscule, bien qu'il s'inspire d'Avicenne, manifeste le souci constant de se mettre en règle avec le dogme chrétien. Nous avons certainement affaire avec une œuvre chrétienne, écrite par un auteur qui utilise indistinctement les

1. Voir *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen-âge*, t. I (1926-1927), pages 46-48 en ce qui concerne Gundissalinus. Sur cette expression, voir p. 102, note 3.

2. B. HANEBERG, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus* : « Von ganz besonderem Verthe für die Erkenntnislehre würde die kleine, aber gedrängt gefasste Schrift *de Intelligentiis*, sein, wenn wir sie in einer verlässigen Ausgabe besässen » (*op. cit.*, p. 7). Haneberg notait dès lors l'insertion dans le texte de fragments de saint Augustin (p. 8) et les différences de terminologie qui en distinguent la langue de celle d'Avicenne.

3. Voir les remarques communiquées par lettre à B. GEYER, dans *Ueberwegs-Grundriss*, t. II, 11[e] édit., p. 362.

écrits de Denys, saint Augustin, Eriugène et Avicenne. Ajoutons que ce trait seul suffit à la dater, au moins approximativement. On n'a avicennisé avec cette inconscience et cette intempérance que dans les deux derniers tiers du XIIe siècle, et plus probablement le deuxième que le troisième. De là à l'attribuer à Gundissalinus comme M. A. Birkenmajer le propose, il n'y a qu'un pas et, pour notre part, il y a longtemps que nous y avions aussi pensé. Pourtant, bien que ce traité soit tout à fait dans sa manière, le contenu n'en coïncide pas avec les autres écrits authentiques que nous avons de lui, notamment avec le *De anima* dont il reprend pour une part le sujet. En outre, il est curieux que le nom d'Avicenne ait pris la place de celui de Gundissalinus dans le manuscrit, alors que Gundissalinus a bien soin de se nommer toujours au début de ses œuvres — parfois au début de celles des autres — en faisant suivre son nom du titre d'archidiacre que nul ne pouvait appliquer à Avicenne par erreur. Enfin, jusqu'à plus ample informé, nous pensons à Gundissalinus parce que nous ne connaissons pas d'autre écrivain du même genre à la même époque, mais ce n'est qu'une suggestion de notre ignorance. Il n'y a donc, à notre avis, aucune impossibilité que Gundissalinus en soit l'auteur, mais tant que des attestations manuscrites ne confirmeront pas cette hypothèse, il n'y aura pas lieu d'en faire une certitude [1].

L'intérêt tout particulier qu'il présente pour la question que nous étudions est que, dès le début du traité, nous sommes en plein néoplatonisme arabe, bien que l'auteur interprète en chrétien les doctrines qu'il utilise. Le principe des principes est Dieu, l'ineffable, l'indivisible, l'un. Affranchi de toute divisibilité, il est le principe de toute multiplicité. Immédiatement, l'auteur du traité esquisse la série des premières émanations de l'Un, en assignant d'une manière curieuse la première place à l'Intellect et la deuxième à ce qui ne peut être que le Logos ou Verbe : *et significatio primi est quod causam primam sequitur intellectus quem sequitur loquela* [2]. Dans la sagesse de Dieu résident toutes les idées et, par elles, tous les êtres dont elles sont les exemplaires ; mais les idées exem-

1. Comme l'a dit Haneberg, le texte imprimé n'est pas sûr. Nous dirons même qu'il est très mauvais. Personnellement, nous n'en connaissons qu'un manuscrit, Bib. Nationale, f. lat., 16603. Malheureusement, c'est un manuscrit presque identique à celui qu'ont utilisé les éditeurs de 1508, si bien qu'il ne nous est d'aucun secours. M. Birkenmajer semble en connaître plusieurs autres, de sorte qu'il y a quelque espoir d'améliorer un jour ce texte et d'en déterminer l'auteur.

2. *In primis et sec. subst.*, cap. I, f. 64 v.



plaires sont distinctes des êtres dont elles sont les modèles : ***exemplaria rerum non sunt ipsae res, dicente Dionysio quod cognitio eorum quae sunt ea quae sunt non est.*** Il y a entre les idées et les choses la même différence qu'entre le coffre dans la pensée de l'artisan et le coffre fabriqué ; l'un est pensée et vie, l'autre est une matière inanimée. Nous sommes ici à la racine même du problème de la connaissance, car Dieu connaît les êtres par leurs causes et c'est jusqu'à leurs exemplaires que toute science digne de ce nom devra par conséquent remonter.

En accord avec la tradition, l'auteur de notre traité attribue aux choses causées un mode d'être dans leurs causes supérieur à celui qu'elles ont en elles-mêmes ; il précise même, suivant en cela la doctrine de Jean Scot Eriugène, que les causes premières sont coéternelles à Dieu, mais pas complètement [1]. Éternellement cachées dans les ténèbres de leur excellence, incompréhensibles en soi, sauf pour Dieu même, elles sont pour ainsi dire mises au jour par leur procession dans leurs effets et continuent d'y apparaître, de sorte que, sans cesser d'être la cause de toutes choses que rien ne cause, Dieu peut être dit à bon droit se causer soi-même dans ses effets. Usant d'expressions qui nous ramènent une fois de plus à Eriugène, le pseudo Avicenne compare cette procession des êtres à la révélation que notre pensée se donne d'elle-même dans ses facultés. Avant que notre intellect ne se fasse mémoire et connaissance, on peut dire non sans raison qu'il n'est pas, car il est de soi invisible ; lorsqu'au contraire il est devenu connaissant, grâce à la forme qu'il reçoit de certaines images, on peut dire avec raison qu'il est. Pareillement, bien que tout cela soit fort éloigné de la nature divine, on peut dire légitimement qu'en causant toutes choses, la nature divine se trouve causée, d'une manière d'ailleurs ineffable et qui surpasse notre entendement [2].

---

1. « Dicemus ergo quod illa que facta sunt Deo coeterna sunt, non omnino. » *Ibid.*, cap. II, f. 64 v. — Plus loin : « Redeamus igitur ad id in quo fuimus, dicentes quod ea que facta sunt principio coeterna non omnino sunt. In hoc autem coeterna quod principium nunquam fuit sine causis primis ; in hoc autem non coeterna, quod factori suo coeterna non intelligimus, et precedit factor ea que sunt facta per eum, sed que coeterna sunt omnino, coessentialia sunt ut nullum sine altero manere possit. Factor autem et factum coeterna non sunt, quia coessentialia non sunt. » *Op. cit.*, cap. II, f. 64 v. — C'est exactement le texte de Scot Eriugène, *De divisione naturae*, II, 21 ; Pat. lat., t. 122, col. 561 C D. On peut aisément corriger ici le texte défectueux de l'imprimé par le passage correspondant de Scot que notre auteur ne fait que recopier. Voir Appendice II.

2. « Vides igitur qualiter intellectus noster priusquam et in memoriam et in cognitionem veniat non irrationabiliter dicitur non esse. Est enim per se invisibilis. Dum autem in cognitiones venerit et ex quibusdam fantasiis formam acceperit,

A partir de l'Intelligence dont Aristote parle dans sa *Métaphysique*, et qui est la plus haute de toutes les créatures[1], naissent tous les effets dont elle contient en soi les raisons intelligibles. Comme notre auteur est chrétien, il attribue à cette Intelligence, ainsi qu'à toutes celles qui la suivent, les caractères que Denys l'Aréopagite prête aux anges. Les raisons intelligibles des créatures inférieures sont dans les intellects angéliques à l'état de théophanies. Elles se distinguent par là des idées divines qui sont par elles-mêmes causes de tous les effets ultérieurs, au lieu que ces théophanies angéliques sont des causes secondaires, intermédiaires entre les idées de Dieu qui les produisent et les êtres qu'elles produisent à leur tour[2]. De quelle manière s'accomplit cette descente de la série des causes, c'est ce que notre auteur explique sans prendre d'autre peine que celle de répéter Avicenne. Le premier créé, c'est-à-dire l'Intelligence la plus haute, cause l'Intelligence qui la suit en contemplant Dieu ; en se connaissant elle-même, elle cause la matière et la forme de la première sphère, et ainsi de suite, *usquequo per-*

---

non immerito dicitur esse. Hac similitudine (quamvis a divina natura remota sit) dici posse arbitror quod ipsa natura divina dum omnia causat et a nullo causari sciatur, in omnibus que ab illa sunt causatur quodam modo mirabili. Informat enim fantasia intellectum qui per se informis est, et sic divina natura, que per se existens superat omnem intellectum, in his que per eam et in ea facta sunt recte dicitur causari. » *Op. cit.* cap., II, f. 64 v. — Tout ce passage est emprunté presque littéralement au traité de JEAN SCOT ERIUGÈNE, *De div. nat.*, I, 12 ; P. L. t. 122, col. 453-454. L'auteur reprend plus loin littéralement la terminologie d'Eriugène : « si divina essentia que est per se existens omnem superat intellectum, in his que in se et ad se et per se facta recte dicitur creari, ut in eis cognoscatur... » *Op. cit.*, f. 66 v. Ces lignes reproduisent Scot ÉRIUGÈNE, *loc. cit.*, col. 454D. Voir Appendice II.

1. *Op. cit.*, cap. IV, f. 65 r. Cf. ALFARABI, texte publié plus loin, p. 124. — Sur la composition de l'Intelligence par les intelligibles, voir *Op. cit.*, cap. IV, f. 65 v, à : « Studeas autem scire... » — Sur l'Intelligence comme monde intelligible, f. 66 r : « Sequitur ut intelligas... »

2. « Verumtamen modus per quem nos verificabimus est ut cum causa prima ab omnibus que post se sunt remota sit, tunc rationes omnium que in ea immutabiliter sunt, ab omnibus quorum rationes sunt remote sunt ; in angelicis vero intellectibus earum rationum quasdam theophanias esse, hoc est intellectualis naturae quasdam divinas apparitiones, non ipsa principalia rerum exempla, non longe a veritate esse credimus; et hae theophania sunt creaturae quaedam cognitio ante generationem omnium inferiorum; sed non in se; sed causae primariae sunt causae in seipsis, apparitiones autem hae non sunt causae in seipsis, sed in aliis. » *Op. cit.*, cap. IV, f. 65 r. — Tout ce texte, jusqu'à : « et hae theophaniae... » reproduit littéralement Jean SCOT ÉRIUGÈNE, *De div. nat.*, I, 7; Pat. lat., t. 122, col. 446. Cet opuscule pseudo-avicennien ajoute donc un chaînon nouveau à la série des écrits du XII[e] siècle qui ont subi l'influence d'Eriugène, influence dont la recrudescence a provoqué une nouvelle condamnation de l'œuvre par Honorius III en 1225. Voir *Chartul. Univ. Paris.*, 50 ; t. I, p. 106-107.

veniatur ad intelligentiam agentem que est agens in animas nostras [1]. Qu'il puisse y avoir quelque difficulté à soumettre notre intellect à une Intelligence séparée, c'est ce que notre auteur ne soupçonne aucunement ; son Intelligence étant un Ange de Denys, il ne voit aucun mal à subordonner l'homme à la Hiérarchie Céleste et l'on voit que, contrairement à l'enseignement exprès de saint Augustin [2], il le fait sans hésitation.

Comment la matière peut-elle naître d'Intelligences pures telles que la première de toutes et celles qui la suivent ? Pour répondre à cette question notre traité se réfère à une autorité qui ne nous éloigne guère des sources que nous avons déjà signalées. « Utimur ergo in principio sermone auctentico quem invenimus in libro de ymagine ». C'est donc à saint Grégoire de Nysse que l'auteur nous renvoie et il est tout à fait certain que ce dernier n'agit ici sur lui que par l'intermédiaire d'Ériugène, de sorte que nous en revenons une fois de plus au *De divisione naturae.* La solution du problème que notre traité développe est en effet familière à Scot Ériugène qui l'a plusieurs fois exposée : prise en elle-même, la matière est intelligible, de même que sont intelligibles, lorsqu'on les prend à part, la couleur, la quantité et les autres qualités que nous nommons sensibles ; c'est leur concours seul qui donne naissance à la matière, de sorte qu'elle se résout à l'analyse en éléments purement intelligibles et dont une Intelligence peut être par conséquent la cause [3].

Monde intelligible immense et plein des formes de tout ce qui vient après elle, l'Intelligence est volonté et vie. Ces termes ne désignent pas en elle ce qu'ils désignent en nous, car sa vie n'est rien d'autre que sa volonté et sa volonté est celle d'une substance intelligible pure. Comme l'Intelligence première crée en soi les substances singulières, elle les possède du seul fait qu'elle les pense,

1. *Op. cit.*, cap. IV, f. 65 r. — Sur la manière dont les sphères célestes sont engendrées, comment naît leur diversité (par la forme) et leur convenance (par la matière), le traité suit exactement Avicenne. Comparer *Op. cit.*, cap. IV, f. 66 r : « Natura autem hic aliud non est... », et AVICENNE, *Metaph.*, IX, tract. 6 ; f. 105.

2. Nous pensons à ce qu'Augustin a souvent répété. Dieu préside à l'âme humaine. « nulla natura interposita ». En ce sens et sur ce point, Avicenne était en contradiction absolue avec l'augustinisme, comme d'ailleurs avec toute philosophie chrétienne.

3. *Op. cit.*, cap. IV, f. 65 r-v, à : « Sequitur ut aperiamus... » — Cf. Jean SCOT ERIUGÈNE, *De divis., nat.*, I, 59 ; Pat. lat., t. 122, col. 502 B et suiv. Tout le passage de Grégoire de Nysse que notre traité recopie s'y trouve cité et d'ailleurs abondamment corrompu. En ce qui concerne la comparaison de la matière qui se résout en intelligibles avec l'ombre qui se résout en lumière, voir *op. cit.*, f. 65 v et comparer SCOT ERIUGÈNE, *De divis. nat.*, I, 58 ; Pat. lat., t. 122, col. 501.

et rien par conséquent ne lui manque dont le désir puisse la mettre en mouvement.

Il en va tout autrement de l'âme de la première sphère, ainsi que de celles des sphères suivantes à l'égard de leurs Intelligences respectives. L'âme du ciel veut que les choses particulières soient, mais cette volonté suppose d'abord en elle qu'elle connaît l'Intelligence première et que, la connaissant, elle l'aime. C'est ce qu'elle connaît de l'Intelligence qu'elle aime qui est le principe prochain du désir qu'elle a de mouvoir et c'est pour satisfaire ce désir qu'elle meut perpétuellement son ciel, produisant ainsi après elle les êtres dont elle a reçu les idées. Ainsi, à la différence de la première Intelligence créée, la première âme a deux facultés distinctes : la faculté d'appréhender et celle de mouvoir. Cette distinction initiale qui apparaît dans la première âme, se retrouvera dans toutes les autres âmes, et notamment dans les nôtres. Toute âme appréhende et, par là même, désire ce qu'elle appréhende; afin d'obtenir ce qu'elle désire, elle meut le corps auquel elle adhère et, par là même, ce corps se trouve vivifié. Au lieu donc de se réduire à sa seule volonté, comme c'est le cas pour la première des Intelligences créées, la vie de la première Ame se compose de la faculté de connaître et de désirer d'une part et de celle de mouvoir d'autre part [1]. La seule différence qu'il y ait en cela entre cette âme et les nôtres est que, chez nous, le désir violent engendre des images qui provoquent les mouvements requis pour l'obtention des moyens nécessaires à la fin. De là les mouvements que nous produisons dans nos nerfs et nos membres, mais que l'âme d'une sphère n'a pas à produire puisqu'il lui suffit de mouvoir circulairement son corps pour obtenir les effets désirés. Représentons-nous donc le Premier Causé, c'est-à-dire l'Intelligence première, avec son appréhension et sa volonté pleines d'une grande multitude de théophanies, qui procèdent d'elle dans ses effets sans jamais déserter leur cause. Concevons ensuite l'Ame qu'elle engendre, avec la vie déjà composée qui lui est propre ; puis le corps de cette âme, avec la vie encore plus complexe qu'il tient de son âme ; descendons enfin par ordre

1. Notre traité unit toujours appréhension et désir : « Est igitur vita corporis primi ex duabus viribus : apprehensiva et desiderativa, et ex motiva. » *Op. cit.*, cap. IV, f. 66 r. — « Est itaque in nobis virtus desiderativa et cum illa virtus apprehensiva, propter quam simul movetur virtus motiva. Motivam dico non que imperat motui, hoc est vis desiderativa, sicut diximus, et sicut audisti in naturalibus et didicisti, sed motivam, que facit motum ; et hec motiva movet nervos et membra instrumentalia. Unde et motio hec est proveniens ex duabus diversis viribus et iste modus est quo declaratur tibi, quia vita est in nobis et qualiter est hoc. » *Ibid.*, f. 66 r-v.

jusqu'au corps naturel inanimé et nous trouverons que la vie procède toujours des deux facultés dont il vient d'être parlé.

Ainsi toute vie vient d'une première vie ; tout de même, toute science vient d'une première science, et en découle par voie d'illumination : *intelligentia autem etiam eis, que sunt sub ipsa intelligentia, dat scientiam, quoniam ipsa non illuminantur nisi iuvamento ipsius intelligentie et luminis primo similis* [1]. L'ordre des causes nous conduit ainsi naturellement à discuter le problème de la connaissance et à le résoudre par la même méthode. Qu'Avicenne fournisse son cadre à toute cette doctrine, c'est trop évident ; mais il est remarquable que, comme Denys et Eriugène sont constamment utilisés pour donner un tour chrétien à la théorie des émanations, saint Augustin est immédiatement invoqué dès que le problème de l'illumination se trouve abordé. Après l'importante déclaration que nous venons de reproduire, l'auteur ajoute sans transition ; *et propter hoc tria invenimus in ipsa (Intelligentia), quod est, quod fulget et quod illuminat.* Il n'est personne qui ne reconnaisse aussitôt cette formule pour augustinienne [2] et ne perçoive l'insertion d'une conception chrétienne dans une cosmogonie arabe. Si hasardeuse que fût une pareille synthèse, notre auteur l'a tentée et poursuivie avec un esprit de suite qui donne à son œuvre une importance toute particulière. Dieu, le soleil intelligible, illuminera l'Intelligence qui est le Premier Causé, et de cette Intelligence découlera toute science dans les êtres qu'elle illumine à son tour : *inde illa disciplinabilia que sunt in disciplinis tradita, que verissima esse nulla dubitatione concedis, non possunt intelligi, nisi ab alio, hoc est ab intelligentia et suo sole, illustrentur* [3]. Comment cette illumination se produit-elle ?

Dieu donne à toutes choses l'être, la vie et la science ; mais il ne les donne pas de la même manière. S'il s'agit de donner l'être, Dieu crée. Nous avons dit qu'en un sens il se crée, et il faut le dire en ce sens qu'il se fait connaître ; mais, d'autre part, comme rien

1. *Op. cit.*, cap. IV, f. 66 v.

2. La même formule est reprise plus loin et attribuée expressément à saint Augustin, *op. cit.*, f., 67 r. Cf. AUGUSTIN : « Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere : quod est, quod fulget, quod illuminat ; ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt : quod est, quod intelligitur et quod caetera facit intelligi ». *Soliloq.*, I, 8, 15 ; Pat. lat., t. 32, col. 877.

3. *In primis et sec. subst.*, cap. IV, f. 66 v. — Cf. « Sequitur ut ostendamus verbis compendiosis qualiter causa prima est super omnem intellectum et rationem, nec illuminatur intellectus anime humane aliquis nisi a lumine cause prime. » *Op. cit.*, cap. IV, f. 67 r.

n'est essentiellement en dehors d'elle, l'essence divine donne l'être à tout ce qui est par mode de création [1]. S'il s'agit au contraire de connaissance, la cause première procède par voie d'illumination. Pour comprendre comment l'illumination nous atteint, il faut connaître la classification reçue des facultés de l'intellect : *intellectus differentias auctenticas approbatas* [2]. Comme l'objet du traité n'est pas l'étude de l'intellect, son auteur déclare qu'il se contentera de résumer une doctrine connue.

Il propose d'abord une division tripartite de l'intellect:«intellectus materialis et intellectus formalis et intellectus in habitu». La présence inhabituelle de l'*intellectus formalis* donne d'abord à penser que l'on est en présence d'une classification nouvelle, mais la classification en trois se réduit immédiatement à une classification en deux qui nous est familière : « intellectus in potentia et intellectus in effectu ». Ajoutons que ces deux intellects ne se distinguent pas numériquement, car l'âme est une, mais seulement d'une distinction de raison.

La définition de ces intellects est si claire dans notre traité qu'il suffit de le laisser s'expliquer lui-même. « Intellectus in potentia est vis anime apta comprehendere quidditates rerum et formas singulas que sunt in sensibilibus a materia corporali separatas sicut nosti ; ut cum acquisita fuerit ei forma, perficiatur in illa, et sit intellectus ille in effectu qui prius fuit in potentia ; et hoc est quod ostenditur, quod precedens differentia, sicut dictum est, multiplicat intellectum ratione, non numero ». Rien que de conforme en ceci à la tradition aristotélicienne que nous avons suivie jusqu'ici. Corrélativement, l'intellect en acte est décrit par analogie à la vue en acte ; comme celle-ci suppose le concours de trois éléments : la vue, le visible et la lumière sensible, l'intellect en acte naît du concours de trois éléments : l'intellect, l'intelligible et la lumière intelligible : « Est autem intellectus in effectu ad modum visionis in effectu, sicut concurrunt tria ad visionem in effectu, intellectus, intellectum et lux ». Le problème est de savoir comment, pris entre ce double rapport au sensible qui est au-dessous et à l'intelligible qui est au-dessus d'elle, l'âme peut acquérir les formes immatérielles dans leur pureté [3]. En accord avec

1. *Op. cit.*, cap. IV, f. 66 v a au bas.

2. L'auteur de ce traité fait grand usage de l'épithète « auctenticus » ; on pourrait l'utiliser pour une préhistoire de ce terme. Voir la remarquable étude de M.-D. Chenu, O. P., *Authentica et magistralia, deux lieux théologiques aux XII-XIII siecles*, dans Divus Thomas, (Placentiae) XXVIII (1925), p. 257-285.

3. *In primis et sec. subst.*, cap. IV, f. 67 r.

l'ensemble du traité, la réponse à cette question est empruntée directement à la philosophie d'Avicenne : « Dicamus ergo quod intellectus in potentia est ipse tenebre ; cui cum appropinquat intelligentia agens et conjungitur ei modo sue conjunctionis, illuminat ipsum ut, secundum quantitatem sui luminis recipiat formam ab intelligentia agente in qua est formarum multitudo, et per receptionem ejus incipiat esse in effectu qui prius fuit in potentia [1] ». Impossible d'enseigner plus clairement l'illumination de l'âme par une substance séparée et de suivre plus fidèlement la tradition d'Alfarabi et d'Avicenne ; il n'en est que plus intéressant de voir l'auteur tenter aussitôt la synthèse de cette tradition avec celle de saint Augustin.

La possibilité de cette synthèse repose sur le néoplatonisme dont les deux traditions s'inspirent en commun. Chez Avicenne comme chez saint Augustin, toute connaissance de l'intellect suppose une action de la lumière divine ; bien que cette action ne s'exerce pas de la même manière selon les deux philosophes, ils s'accordent à considérer l'intelligible humain comme reçu d'en haut. C'est pourquoi l'*In primis et secundis substantiis* enchaîne si facilement les textes d'Augustin à ceux d'Avicenne. Toute connaissance est illumination, dit Avicenne ; la raison est la vue de l'âme dit saint Augustin ; concluons donc, en reprenant les *verba auctentica* du Docteur chrétien : « Aspectus anime ratio est [2], sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat, aspectus rectus atque perfectus, scilicet quem visio sequitur, virtus vocatur. Virtus est recta et perfecta visio ; hec autem est vere perfecta virtus perveniens ad finem suum, quem beata vita consequitur. Ipsa autem visio est intellectus ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur, ut in oculis videre quod dicitur ex ipso sensu constat atque sensibili, quibus destructis nihil videri potest. Hec sunt verba Augustini » [3]. Immédiatement après, notre

1. *In primis et sec. subst.*, loc. cit. — La subordination de la raison à l'intellect est clairement décrite dans ce qui suit : « Similiter dico quod intellectus in effectu superior est ratione, quoniam perfectio rationis in illo est intellectualis, nec nobilitatur ratio nisi dono illius ». *Op. cit.*, f. 66 r.

2. *Op. cit.*, f. 67 r. — La définition de la raison est empruntée à saint AUGUSTIN *Soliloq.*, I, 6, 12 : « Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus. Non enim hoc est habere oculos quod aspicere, aut item hoc aspicere quod videre. Ergo animae tribus quibusdam rebus opus est : ut oculos habeat quibus jam bene uti possit, ut aspiciat, ut videat ». Pat. lat., t. 32, col. 875-876. Cf. GUNDISSALINUS, texte cité, p. 85, note 1.

3. *Op. cit.*, f. 67 r. — La citation est empruntée littéralement, sauf quelques mots corrompus, à saint AUGUSTIN, *Soliloq.*, I, 6, 13 ; Pat. lat., t. 32, col. 876. La

auteur cite un nouveau passage des *Soliloques* pour bien établir que les sciences nous sont inaccessibles sans le secours de l'illumination divine : « Intelligibilis est nempe Deus, intelligibilia autem illarum disciplinarum spectamina ; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis et lux ; sed terra nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa que in disciplinis traduntur, que quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Secundum Augustinum ergo, quoniam in hoc sole tria licet animadvertere : quod est, quod fulget, quod illuminat, ita in illo secretissimo Deo tria sunt : quod est, quod fulget, quod alia facit intelligere ». Et notre auteur d'ajouter triomphalement : « Ecce quoniam aperte sunt intentiones nostre que precesserunt, auctoritate Augustini qua usi sumus »[1]. On n'a pas plus de confiance dans l'accord d'Avicenne et de saint Augustin.

Ayant ainsi confirmé le néoplatonisme arabe par le néoplatonisme chrétien, le Pseudo-Avicenne n'a aucune raison de ne pas commenter le second à l'aide du premier. C'est ce qu'il fait immédiatement après avoir cité les *Soliloques*. Il résulte en effet des dires d'Augustin, tels du moins qu'il les interprète, que notre intellect en puissance ne saurait passer à l'acte à moins que la cause première, c'est-à-dire Dieu, n'imprime en lui les formes intelligibles qu'elle contient. Ces formes sont donc acquises en nous du dehors — *extrinsecus*, — en ce sens qu'elles descendent dans notre intellect matériel, c'est-à-dire possible, de l'Intelligence qui est elle-même une forme séparée[2]. C'est pourquoi, d'accord avec Alfarabi et Avicenne, notre traité nomme toute forme de ce genre une forme acquise. Non content de reprendre cette expression classique, il la commente avec précision. On se demande parfois, en rencontrant l'expression d'intellect acquis, si elle désigne la forme intelligible séparée elle-même ou l'acte de l'intellect qui l'appréhende ? Au fond, les deux sens se rejoignent. Nous sommes

---

négligence des éditeurs a été telle que ces chanoines réguliers de saint Augustin n'ont même pas corrigé les absurdités de leur texte à l'aide de saint Augustin.

1. *Op. cit.*, f. 67 r. — Le texte de saint Augustin est emprunté aux *Soliloq.*, I, 8, 15 ; Pat. lat., t. 32, col. 877.

2. « Scias iterum quod intelligentia agens non conjungitur intellectui qui est in potentia modo aliquo conjunctionis, nisi ut in intellectum imprimatur aliqua forma. Forme autem cum acquiruntur, extrinsecus acquiruntur. Descendunt enim ab intelligentia que est forma separata in intellectum materialem, ita quod tota ratio impressionis et acquisitionis hec est, ut visio in potentia incipiat esse visio in effectu, nec forma acquisita dicatur, nisi quoniam necessarium est ut que prius imperfecta fuerat per ipsam visio compleatur ». *Op. cit.*, cap. IV, f. 67 r.

ici dans l'ordre de l'immatériel ; lorsque l'intellect appréhende une forme pure, il y a « in indivisibilitate divisio et multitudo in unitate ». On peut donc dire, en un sens, que lorsque l'intellect acquiert les formes, comme ces formes ne se séparent pas pour autant de leur origine, d'où « distrahuntur absque distractione et descendunt absque permutatione », cet intellect peut recevoir le nom d'*intelligencia adepta*. Pourtant, à parler proprement l'intellect acquis est la forme même, dont nous avons prouvé qu'elle est séparée et qu'elle influe du dehors sur les ténèbres de notre intellect possible, afin de l'illuminer [1].

Cette synthèse est d'autant plus remarquable que, à la différence du *De anima* de Gundissalinus, elle ne s'achève pas sur une montée mystique et qu'elle n'y tend même pas. Au contraire, nous sommes si manifestement placés sur le plan de la connaissance naturelle dans tout ce qui précède que l'auteur conclut son traité en prouvant que la connaissance de la nature de Dieu nous est inaccessible. Dans une analyse très précise, où la psychologie du *De Trinitate* de saint Augustin se combine curieusement avec la classification avicennienne des sens internes, il démontre que toutes les représentations d'un être tel que l'homme dont l'intellect est *depressus phantasiis*, sont incapables de faire connaître Dieu tel qu'il est [2]. C'est donc bien pour expliquer l'acquisition des sciences purement naturelles et humaines que le Pseudo-Avicenne a tenté la synthèse du néoplatonisme arabe et du néoplatonisme chrétien.

VI. — CONCLUSION

Nous avons conduit l'analyse des classifications de l'intellect jusqu'au point d'insertion de l'avicennisme dans la tradition chrétienne. Que le *De anima* de Gundissalinus marque ce point d'insertion, c'est ce que nous avions déjà signalé, mais sans en

1. « Adeptum tamen per se et primo dicitur, quod fluxu rationali rationabiliter ab intelligentia derivatur. Ostensum est autem quod non est intellectus adeptus praeter illum quem separavimus ab anima humana. Ejus enim non est intellectus tanquam pars vel virtus a qua fluant forme super intelligentiam virtutum anime *(sic)*. Quoniam intellectualis virtus que est pars anima est virtus tenebrosa sicut ostendimus ». *Op. cit.*, cap. IV, f. 67 v.

2. Conclusion du Traité, f. 67 v. Dans le cours de l'ouvrage, l'auteur a marqué au contraire la possibilité que nous avons de comprendre les idées des êtres qui nous sont inférieurs : « Quod si quaesieris an animus humanus adhuc depressus phantasiis possit inferiorum se causas causatas comprehendere ? Si pure vixerit non elongabitur a veritate secundum judicium nostrum ». *Op. cit.*, cap. IV, f. 65 r.

apporter la preuve [1]. Cette preuve ne pouvait être faite qu'en reliant Gundissalinus à la tradition gréco-arabe dont il dépend et nous espérons l'avoir fournie dans le présent travail. Nous avons montré ailleurs que la critique de l'augustinisme médiéval par saint Thomas supposait l'existence d'une école dont la doctrine combinait, selon des doses variables, l'influence dominante de saint Augustin au néoplatonisme d'Avicenne [2] ; la situation de fait devant laquelle saint Thomas s'est trouvé a donc en partie son origine dans la modeste compilation de Gundissalinus.

Si l'on accorde l'existence d'une série de théologiens qui, plus ou moins profondément, se sont prêtés à l'influence philosophique d'Avicenne, peu importe le nom dont on usera pour les désigner. Les noms ont toujours quelque chose d'arbitraire ; il faut qu'avec leur aide on puisse reconnaître la nature de ce qu'ils désignent, mais il n'est pas nécessaire qu'ils en impliquent une définition exhaustive. La formule que nous avons proposée : *augustinisme avicennisant*, n'avait pas d'autre fin que d'attirer l'attention sur un certain complexe historique d'idées dont l'importance nous semble avoir été capitale et dont pourtant l'étude avait été négligée jusqu'ici.

Contre une telle dénomination, outre sa lourdeur fâcheuse et qui ne nous la fait accepter qu'en attendant une meilleure, on pourrait élever des objections de principe. Pour des raisons qu'il a développées fort clairement [3], M. de Wulf préférerait substituer à l'expression d'*augustinisme* celle d'*ancienne scolastique du XIII*e *siècle* ou de *scolastique préthomiste*. Nous ne croyons pas cette substitution nécessaire et nous la jugeons même inopportune.

Comme toutes les désignations du même genre, *augustinisme* est susceptible de recevoir deux sens. Au sens strict, il signifie la doctrine de saint Augustin lui-même, et rien d'autre. En ce sens, il n'y a d'autre augustinisme que celui de saint Augustin, comme il n'y a d'autre thomisme que celui de saint Thomas ni d'autre scotisme que celui de Duns Scot. Au sens large, il signifie les doctrines qui, soit d'intention soit en fait, se donnent comme

1. *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Archives d'hist.doct. et lit. du moyen-âge*, I (1926), p. 46, note 1. — L'influence d'Avicenne au moyen-âge nous apparaissant aujourd'hui beaucoup plus vaste que nous ne la supposions alors, le travail d'ensemble que nous annonçions dans cette note fera place à des monographies dans le genre de celle-ci sur la question.

2. *Art. cité*, pages 111-127.

3. M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 5e édit., Louvain, 1924, t. I, p. 318-321.



des interprétations, approfondissements ou systématisations de celle de saint Augustin. En ce deuxième sens, non moins universellement reçu que le premier, on entend désigner l'École née d'une doctrine plutôt que cette doctrine même. Il va de soi que jamais un représentant d'une école quelconque ne reproduit identiquement la doctrine dont il s'inspire ; même les commentateurs n'y réussissent point, comme l'exemple de ceux d'Aristote ne le prouve que trop. Frapper de suspicion l'expression d'*augustinisme*, parce que les augustiniens du XIII[e] siècle ont admis dans leur synthèse des éléments de provenance non augustinienne, c'est dire simplement que, des deux sens classiques du mot, le second ne doit pas être pris pour le premier [1].

Nous ne croyons pas davantage à la nécessité de retarder l'application du terme *augustinisme*, si l'on s'y résigne, jusqu'aux environs de 1270. Dire, avec M. de Wulf, que cette nomination eut avant tout un sens polémique [2], c'est ajouter un troisième sens aux deux précédents, mais ce n'est pas les exclure. Il est vrai que, immédiatement après la formation des synthèses averroïstes, puis de la synthèse thomiste, il s'est constitué une sorte de parti augustinien ; mais on dirait plus justement que les augustiniens se sont alors constitués en parti, car ils n'avaient pas attendu cette occasion pour former leurs doctrines et rien ne fera jamais que saint Augustin n'ait fourni les principes directeurs de ces doctrines. Si l'on dit, ce qui est l'évidence même[3], que saint Anselme est un augustinien, il est trop clair qu'on ne le range pas pour autant parmi les adversaires du péripatétisme chrétien [4], et comme cette

1. Nous ajoutons à ceci que nous ne connaissons rien qui corresponde à ce que M. de Wulf appelle : « le bloc doctrinal qui caractérise la scolastique préthomiste » (*Op. cit.*, p. 320). Ce bloc s'effrite chaque jour sous une analyse historique plus précise et fait place à des courants doctrinaux définis.

2. *Op. cit.*, p. 321.

3. Parce que c'est lui-même qui se réclame de saint Augustin : voir *Monologium* Préface, et qu'il lui emprunte les prémisses de ses principales déductions.

4. C'est pourquoi dans l'article que nous venons de citer (*Archives*, I, p. 102, note 3), nous avons cru pouvoir discuter la thèse de M. de Wulf. M. de Wulf y a répondu dans son article : *Y eut-il une philosophie scolastique au moyen-âge ?*, dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, XVIII (1927), p. 26, note 1. M. de Wulf a parfaitement le droit d'employer l'expression *augustinisme* avec les réserves qu'il y apporte, puisque c'est ce que tout le monde a toujours fait ; il se trompe seulement lorsqu'il voit là une raison quelconque de substituer à cette désignation relativement précise celles qu'il propose et qui ne le sont aucunement. En outre, M. de Wulf fausse, involontairement mais réellement, le sens de nos observations, lorsqu'il nous fait traiter de « supposition curieuse », (*art. cité*, p. 27, note) le « fait incontestable que *certaines* doctrines authentiquement augustiniennes ont été reprises par *tous* les scolastiques du XIII[e] s. » (*Ibid.*). Notre épithète ne s'appli-

confusion est trop grossière pour qu'on la redoute, il n'y a pas lieu de s'en préoccuper autrement.

Il y a donc eu, dans le dernier tiers du XII[e] siècle, des augustiniens qui ont subi jusqu'à un certain point l'influence d'Avicenne. Qu'il y en ait eu pendant les deux premiers tiers du XIII[e] siècle, c'est ce que nous avons essayé de prouver en analysant les textes de Guillaume d'Auvergne, de Roger Bacon et de Jean Peckam. Ces hommes furent-ils des accidents isolés, ou la continuité de la série qu'ils forment et l'importance de leur œuvre sont-elles suffisantes pour qu'on y voie l'indice d'un courant de pensée autonome [1] distinct de l'averroïsme ou, du thomisme par exemple ? Nous inclinons à le croire pour notre part, surtout à cause de l'importance considérable qu'un juge aussi bien placé que saint Thomas semble avoir attribuée à ce mouvement. Mais il va de soi que seuls les progrès ultérieurs de la recherche historique permettront de trancher la question et nous ne voudrions pas attribuer à ce qui n'est encore qu'une hypothèse euristique rendue vraisemblable par un certain nombre de faits plus de certitude que ces faits même ne lui en accordent. Pourtant, il nous sera permis de rappeler qu'après avoir noté l'influence d'Avicenne sur certains augustiniens du XIII[e] siècle nous l'avons retrouvée chez Duns Scot, au début du XIV[e], alors que nous ne la cherchions aucunement [2]. Et nous pouvons en outre dire qu'elle vient de recevoir une importante confirmation,.parce que cette confirmation ne vient pas de nous et que nous n'y avons même aucune part.

Dans un remarquable travail, le R. P. André Callebaut avait essayé de prouver que le pape Jean XXI s'était toujours rangé

---

quait aucunement à la thèse qu'il indique, et sans vouloir considérer le fonds de la question, c'est un simple fait que nous n'avons rien écrit de tel. Voici notre texte : « M. de Wulf, p. 320-321, semble supposer assez curieusement qu'on n'adhère pas vraiment à l'augustinisme tant qu'on l'accepte sans l'opposer à la doctrine de saint Thomas » (*art. cité*, p. 102, note). Nous avons donc dit simplement et nous maintenons, qu'il est « curieux » de soutenir que « la dénomination d'augustinisme a avant tout un sens polémique et ne se justifie qu'aux environs de 1270 » (M. de Wulf, *op. cit.*, p. 321). Ce qui est vrai, c'est que cette dénomination n'a que subsidiairement un sens polémique ; elle signifie premièrement soit la doctrine de saint Augustin, soit une doctrine qui accepte comme principes directeurs ceux de saint Augustin.

1. Du point de vue de l'analyse historique, bien entendu. Nous entendons par là : spécifiquement distinct, et sous réserve de toutes les influences secondaires que peuvent avoir renforcé celle d'Avicenne, comme celle de Gebirol ou d'Isaac Israeli par exemple.

2. *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, II (1927), p. 89-149.



du côté du parti augustinien et que son influence en ce sens expliquerait pour une part la fameuse condamnation de 1277 [1]. Fondée sur l'analyse de documents anciens et la publicaion d'un document nouveau d'importance capitale, cette thèse éclaire d'un jour très vif toute l'histoire d'une controverse dont l'importance n'est ignorée de personne. Or elle vient de trouver une confirmation de poids dans la découverte remarquable, par Mgr M. Grabmann, des commentaires de Pierre d'Espagne sur le *De animalibus* et de son traité inédit *De anima*.

Pour juger pleinement de l'importance de ces découvertes, ajoutées à tant d'autres que nous devons au même savant, il nous faut attendre la publication des textes, mais on peut s'en faire déjà quelque idée par les fragments qui nous en sont communiqués. On sait que ce *Petrus Hispanus* n'est autre que le futur pape Jean XXI lui-même ; or nous savons désormais, grâce à Mgr Grabmann, qu'il enseignait une théorie de la connaissance *où Avicenne se substituait expressément à Aristote pour tout ce qui concerne l'ordre mystique*, absent, comme l'on sait, du système de ce dernier. L'importance du texte en question est telle pour l'histoire du mouvement que nous étudions, que nous nous permettons d'en reproduire ici la dernière partie. C'est nous qui soulignons :

« Quintus modus (cognoscendi) est cognoscere rem per elevationem et abstractionem ipsius anime. *Et de hoc modo elevationis nunquam loquitur Philosophus, sed Avicenna de hoc modo loquitur in suo libro de Anima* ubi dicit, quod intellectus due sunt facies. Una est, quam habet intellectus ad virtutes inferiores, secundum quod intellectus agens recipit a possibili. Alia est, quam habet intellectus per abstractionem et elevationem ab omnibus conditionibus materialibus et hanc habet per relationem ad Intelligentiam influentem. Et quando anima sic est elevata Intelligentia ei multa detegit. Unde dicit Avicenna, quod recolit preterita et predicit futura et potest precipere pluviis et tonitruo, ut cadant et potest nocere per malum oculum suum. Unde dicit Avicenna, quod oculus fascinatus facit cadere caniculum in foveam, *et sic elevantur illi, qui sunt in extasi ut religiosi, contemplativi et maniatici et phrenetici et hoc modo anima cognoscit Primum et seipsam per essentiam per reflexionem suiipsius supra se* ».

Lorsque Mgr Grabmann ajoute ensuite au sujet du *De anima*

1. A. Callebaut, *Jean Pecham O. F. M. et l'augustinisme. Aperçus historiques (1263-1265)*, dans *Archivum franciscanum historicum*, XVIII (1925) ; surtout p. 460-461.

de Pierre d'Espagne qu'il se propose d'éditer : « Petrus Hispanus steht unter der Einwirkung der von Avicenna herkommenden Strömung der scholastischen Illuminationstheorie »[1], il nous laisse espérer une preuve décisive de la généralité et de l'importance du mouvement d'idées que nous avons essayé de définir. On savait que saint Thomas s'y est opposé ; on pourrait très aisément montrer, croyons-nous, qu'Albert le Grand y a cédé sur plusieurs points essentiels tels que la définition de l'âme ; si, comme tout le laisse désormais prévoir, il venait en outre à être prouvé que, par Jean XXI et la condamnation de 1277 dont il est pour une part responsable, c'est ce mouvement même qui a tenté de réagir à son tour contre le thomisme, un important fragment, peut-être même le plus important de l'histoire des idées au XIIIe siècle se trouverait par là même éclairci. Nous avons en effet essayé de montrer ailleurs[2] que, chez saint Augustin, la doctrine de l'illumination porte sur la vérité des jugements et non sur le contenu des concepts. Avicenne, au contraire, apportait aux hommes du moyen âge une doctrine de l'illumination où ce sont les formes intelligibles, donc les concepts, qui sont conférés du dehors à l'intellect humain. Aussitôt connue, et en vertu de leur commun néo-platonisme, l'illumination-concept d'Avicenne a tenté de se combiner à l'illumination-vérité de saint Augustin ; de leur union sont nées la doctrine bâtarde de Dieu intellect agent et, en général, toutes celles qui ont essayé d'extraire de la solution augustinienne du problème de la vérité une réponse au problème aristotélicien de l'abstraction, jusqu'à ce que l'analyse thomiste, dissociant de nouveau ces deux problèmes, vienne restituer à la Vérité divine sa fonction illuminatrice et réserver à l'intellect humain la fonction d'abstraction.

1. Martin GRABMANN, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken* (Sitzsber. d. bayer. Akad. d. Wissensch., Philos.-philolog. und histor. Klasse, (1928, 5), München, 1928, pages 112-113.

2. Ét. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, (Études de philosophie médiévale, XI), Paris, J. Vrin, 1929, 1re Partie, chap. V, 2-3.

APPENDICE I

LE TEXTE LATIN MÉDIÉVAL DU *DE INTELLECTU* D'ALFARABI

Le texte de la traduction latine médiévale du *De intellectu* d'Alfarabi se trouve imprimé parmi les œuvres d'Avicenne dans les éditions anciennes de ce philosophe. On la trouve notamment dans *Avicenne peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta*, Venetiis, 1508, f°. Le texte du traité d'Alfarabi se trouve f[os] 68-69. — Le même texte, plus quelques fautes ou modifications malheureuses, se trouve reproduit dans *Alfarabii vetustissimi Aristotelis interpretis Opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt, ex antiquissimis manuscriptis eruta, studiis et opera* GUILIELMI CAMERARII... Parisiis, 1638, 8° (Bib. Nat., R. 9570).

Ces textes imprimés, directement ou non, dérivent d'un manuscrit analogue à celui de la Bib. Nationale, fonds latin, 16602, f° 108[r] et suiv. Quelle que soit la raison qui peut avoir guidé ce choix, il était malheureux, car cette copie abonde en confusions et lacunes qui la rendent presque continuellement inintelligible. Nous avons donc dû nous mettre en quête d'un texte meilleur et c'est le résultat de cette recherche que nous donnons ici.

Le texte des manuscrits de Paris dont la désignation suit a été entièrement collationné sur les manuscrits eux-mêmes ; celui des manuscrits étrangers a été collationné sur photographies.

I. — MANUSCRITS CONSULTÉS

A. — PARIS, Biblioth. Nationale, lat. 16602 (XIII[e] s.), f° 107r-110 v.

Le texte que donne ce manuscrit est très lisible, mais il est aussi défectueux que celui de l'édition gothique de Venise, 1520, qui en est la reproduction ou reproduit un texte étroitement apparenté. Les bourdons y abondent ; par exemple, dans : « qui est boni ingenii *ad inveniendum id quod debet esse laudabilis bonitatis et quod debet refugi de malicia et prohibent illum dici esse boni ingenii* qui ad invenit maliciam... », les mots en italiques sont omis. Autre exemple d'omission

du même genre : «... dum ipsa intelligit suam essentiam *inquantum sua essencia est intellectus in effectu, tunc de eo quod ipsa intelligit suam essenciam* non acquiritur sibi... » Parfois le bourdon fait disparaître une phrase entière comme : «...quandiu est in tenebris. *Uisus enim non est visio in potencia nisi dum est in tenebris.* Intencio autem... » Autre exemple du même cas : « extra suam essenciam. *Ipsam enim agere nichil aliud est quam ipsam invenire subiectam essenciam.* Igitur sua essencia... »

Il ne nous a pas semblé utile de retenir les variantes de ce manuscrit puisqu'on peut en retrouver presque identiquement le texte dans l'édition de 1508 et que, en outre, il est fort défectueux.

Sur ce manuscrit, voir G. Théry, *Autour du décret de* 1210 : II. — *Alexandre d'Aphrodise*, 1926, p. 72.

B. — Paris, Biblioth. Nationale, lat. 16613 f° 90-v-96 v. XIIIe s.

Ce manuscrit, fameux parmi les médiévistes pour sa mauvaise qualité, est absolument inutilisable à cause des absurdités dont son texte est rempli. Nous l'avons donc laissé de côté, à part deux ou trois exceptions. — Voir sur ce manuscrit Barach, *Alfredus Anglicus...*, p. 82. A. Löwenthal, *Pseudo-Aristoteles...*, p. 77. G. Théry, *op. cit.* p. 74 note a. G. Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele* (Beiträge, II, 3), p. 63.

C. — Paris, Biblioth. Nationale, lat. 16159, f° 289 v et suiv.

Le texte de ce manuscrit est souvent meilleur que celui de A et, bien entendu, que celui de B. Les lacunes y sont néanmoins assez fréquentes et parfois graves. Par exemple : «... quod debet esse *laudabilis bonitatis et quod debet refugi de malicia et prohibent illum dici esse boni ingenii* qui adinuenit maliciam... », où les mots en italiques sont omis. Autre exemple : « Quarum natura est ut eligantur *uel fugiantur* ad faciendum vel fugiendum *propositiones affermative. Judicia vero que acquiruntur homini hoc modo ab illa parte anime sunt principia prudenti in adinueniendo de rebus uoluntariis quid debeat eligi ad faciendum vel fugiendum.* Comparacio autem... » ; les mots en italiques sont omis dans le manuscrit. On pourrait citer nombre de lacunes du même genre ; aussi, d'une manière générale, C. n'est-il que de peu de secours ; c'est le représentant assez médiocre d'une tradition beaucoup mieux représentée par D, E et F. Les variantes de C seront données en note.

D. — Paris, Biblioth. Nationale, lat., 6443, f° 197 v. et suiv. (XIVe s.)

Le texte de ce manuscrit, bon dans l'ensemble, est certainement meilleur que les trois précédents. Il semble qu'un manuscrit à peu près identique ait servi de modèle au copiste du manuscrit V, qui corrigea

ensuite ses fautes à l'aide d'un manuscrit du type F (Voir plus loin la notice relative à V). Il semble donc impossible de choisir comme texte à reproduire celui de D qui n'est qu'un V non corrigé. Les variantes de D seront données en note.

Sur ce manuscrit, voir G. Théry, *op. cit.*, p. 73.

E. — Paris, *Biblioth. Nationale*, lat., 6325, fc 230 v et suiv.

Assez bon texte, déparé par des animadvertances qui rendent parfois, quoique assez rarement, le texte inintelligible ; par exemple : *diffusus* pour *diversus ;* ou *principia scienciarum* pour *principia auctoribus scienciarum ;* ou encore : *nisi ut forma uel ille forme huic essencie*, au lieu de *nisi ut fiat forma huic essencie ;* ou bien : *forma sua superficie*, au lieu de *forma in sua superficie*. Les bourdons sont rares, il y en a pourtant ; par exemple : «... in potencia *quamdiu enim in ipsa non fuerit aliqua ex formis eorum que sunt ipsa est intellectus in potentia...* » ou les mots en italiques sont omis. Utilisable pour contrôler d'autres manuscrits de même famille, tels que D et F, il ne saurait pourtant être égalé à F, ni peut-être même à D.

Sur ce manuscrit, voir G. Théry, *op. cit.*, p. 74.

F. — Paris, Biblioth. Nationale, lat. 8802, f° 74 r-78 v. (XIII[e] siècle). Parchemin, relié en cuir avec fermoirs : 11×18,5 centimètres.

· Sur le plat, armes du chevalier d'Igby entourées de l'inscription : *Kenelmi Digby equitis aurati insignia*. Sur la feuille de garde : *Hic est liber publicae Bibliothecae Academiae Oxoniensis*. F°, 1[r] : on lit le nom *Gaignière*, et au bas du feuillet : *Vindica te tibi Ken : Digby*.

Ce manuscrit contenait d'abord beaucoup de fautes ; il a été soumis à une correction soigneuse qui, bien qu'elle ne les ait pas éliminées toutes, en fait néanmoins incontestablement le meilleur de ceux qu'il nous ait été donné de consulter. Il n'est pas seulement précieux par la qualité de son texte, mais encore par le soin qu'a pris le correcteur de transcrire entre les lignes certaines abréviations qu'il considérait comme équivoques.

G. — Munich, 8001, f° 121 r-123 r (XIV[e] s.)

Le catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de Munich signale notre traité dans les termes suivants :

f. 114 Alpharabii (Abumabra) epistola de intellectu secundum Platonem et Aristotelem.

f. 121 Alpharabius de multiplici acceptione intellectus.

f. 124 Albertus magnus de intellectu et intelligibili.

Il y a là deux erreurs. Le traité qui commence au f. 114 n'est pas celui d'Alkindi, mais celui d'Alkindi. En outre, le traité d'Alfarabi, qui commence au f. 121, ne se termine pas au f. 124, mais au f. 123[r],

colonne a, au bas. Sans aucun *explicit*, ce qui a trompé l'auteur du catalogue, il est suivi d'un autre traité dont voici le début : « Scias quod intellectus apud Aristotelem est tribus modis... ». C'est donc le traité d'Alexandre d'Aphrodise dont le texte latin a été publié par le P. Gabriel THÉRY, *op. cit.*, p. 74-82. Il est suivi dans notre manuscrit, au f. 124v par la mention : *Explicit Alfarabius*, ce qui a achevé de tromper le rédacteur du catalogue. Le traité qui suit celui d'Alexandre, f. 124v est bien le *De intellectu et intelligibili* d'Albert le Grand.

Le texte du traité d'Alfarabi que donne ce manuscrit est extrêmement défectueux. C'est une copie du manuscrit H que nous étudions au paragraphe suivant ,ou d'un manuscrit de même famille. Il suffit de jeter un coup d'œil sur notre appareil critique pour constater que G et H se suivent constamment, surtout dans les lacunes qui les déparent. G est une médiocre copie d'un texte déjà mauvais.

I. — ESCORIAL, h. II, I, f° 196 v-197 v (XIIIe-XIVe siècles).

Le catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de Munich signale la présence de ce traité au f. 170 et ajoute cette remarque : « Probabiliter conjecit Hardtius esse commentarium ejusdem Aegidii *(scil.* de Columna) in librum Alfarabii ». Il s'agit en réalité du traité d'Alfarabi et non d'un commentaire.

Cette copie a été corrigée depuis f. 169v jusqu'à f. 170v ; la fin du texte n'a reçu aucune correction. Corrigé ou non, le manuscrit provient d'une copie elle-même très défectueuse. Les inversions y sont de règle, ce qui a peu d'importance, mais, chose plus grave, tout se passe comme si le copiste avait supprimé certains mots jugés par lui superflus ; ailleurs, il se contente des fautes usuelles de lecture comme *aliam* pour *alicui* ou *sapiencia* pour *sentencia ;* enfin les bourdons y sont très nombreux. Ce manuscrit, médiocre comme l'on voit, semble dériver d'une mauvaise copie de même famille que V, auquel il est nettement inférieur.

I. — ESCORIAL, h. II, I, f° 196 v-197 v. (XIIIe-XIVe siècles).

Sur ce manuscrit, voir l'importante étude de M. GRABMANN, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken,* München, 1928, pages 70-98.

Dès les premières lignes le texte de ce manuscrit se révèle défectueux. On y lit : «... unus eorum que uulgus... » au lieu de «... unus eorum *est quem* uulgus... » ; «... quem locutorem... » au lieu de «...quem locutores... » ; «... in tractatu *suo*... » au lieu de «... in tractatu sexto... » ; «...hominem intelligentem hominem... », au lieu de «... hominem intelligentem *intelligunt* hominem... ». Comparé aux autres ce manuscrit apparait comme isolé dans ses fautes ; B, seul est pire et nous n'avons pas cru devoir en tenir compte pour l'établissement de notre texte.



V. — VATICAN, lat., 2186, f° 74 v-76 v.

Ce manuscrit présente l'intéressante particularité d'avoir été copié sur un manuscrit du type D et très soigneusement corrigé ensuite sur un manuscrit du type F. Le fait apparaît d'abord par l'*explicit : completus est liber deo gracias*, que D et F, sont seuls à donner. Il est vérifié par toute une série de variantes où V, après avoir reproduit une faute caractéristique de D, la corrige entre les lignes ou en marge selon la leçon de F. En voici quelques exemples.

P. 8, l. 5, D omet *intelligens ;* V l'omet d'abord puis le rétablit en marge.

P. 9, l. 24, D omet *non ;* V l'omet d'abord, puis le rétablit.

P. 14, l. 16, D donne la leçon *quod tunc opus non fuit ;* V la reproduit d'abord, puis la corrige en : *tunc quod opus fuit.*

P. 17, l. 21, D omet : *primum celum et est ;* V l'omet d'abord puis le rétablit en marge.

Dans d'autres cas, le copiste et correcteur de V n'a pas modifié la leçon de D, d'où une série de variantes propres à D V qu'il sera aisé de relever dans les notes. L'intérêt de cette constatation est qu'elle établit la supériorité de F sur D, du point de vue d'un lecteur soigneux du moyen âge lui-même. D est F, plus un certain nombre d'inadvertances que V s'est efforcé de corriger après s'y être laissé entraîner à la suite de D.

Sur ce manuscrit, voir G. THÉRY, *op. cit.*, p. 69

II. — L'EXTRACTIO

Notre éminent collègue de l'Université d'Oxford, M. le Prof. Clément C. J. Webb, a bien voulu nous informer qu'il existe une *Extractio* du traité d'Alfarabi. Elle se trouve à la Bibliothèque de Oriel Coll., VII, f° 196-201 (XIV[e] s). Le début de ce résumé est le suivant : « *Extractio Alpharabii de intellectu et intellecto.* — Intellectus secundum vulgus tum dicitur discrecio tum prudencia que, secundum Aristotelem, est bonitas ingenii in inveniendio quod oportet fieri de operibus virtutis quando opus est id fieri et secundum quod congruit unicuique tempori. Secundum locutores dicitur intellectus probabile siue scientia communis omnibus vel pluribus. In analecticis dicitur iterum et uirtus et pars anime qua adquiritur homini certitudo proposicionum universalium necessariarum non argumentacione... » etc.

On voit qu'il s'agit d'un simple résumé qui ne peut rien ajouter à notre connaissance de l'Alfarabi latin.

III. — Le texte latin et sa traduction

Nous avons retenu pour établir notre texte latin les sept manuscrits suivants : C, D, E, F, G, H, V. Il ne pouvait être question de faire reposer une édition vraiment critique sur un aussi petit nombre de manuscrits et, la chose eût-elle été possible, nous ne la désirions pas, pour deux raisons. D'abord, ce que nous voulions connaître, c'était l'Alfarabi latin médiéval, or ce texte est celui des manuscrits plus ou moins médiocres dont tout le monde se servait, et non un archétype idéal, parfait peut-être, mais qu'aucun des professeurs de l'Université de Paris n'a eu entre les mains et qui, s'il a existé, n'a été connu de personne que nous sachions. En outre, ces restitutions ont pour effet de donner naissance à des textes composites, qui voient le jour pour la première fois au XXe siècle et que le moyen âge lui-même n'a pas connus.

Nous avons donc simplement choisi le meilleur d'entre les dix manuscrits examinés, c'est-à-dire F, et nous l'avons reproduit en l'accompagnant des principales variantes des six autres manuscrits que nous venons de désigner : C, D, E, G, H, V. C'est donc, en principe, la transcription, aussi correcte qu'il nous a été possible de la faire, du manuscrit Digby, que nous allons donner. Pourtant, ce manuscrit lui-même contient des erreurs évidentes qui eussent rendu certains passages inintelligibles. Afin de rester fidèle à notre principe tout en rendant notre texte utilisable, nous avons signalé de manière apparente les rares modifications qu'il nous a fallu introduire dans notre manuscrit. On le retrouvera donc aisément sous ces quelques corrections si l'on se souvient que les signes suivants ont été employés pour attirer l'attention du Lecteur sur les irrégularités de F que notre texte imprimé reproduit.

(!) signale une coquille évidente du copiste ; la correction se trouve en note.

< > signifie que les mots encadrés par ces signes doivent être supprimés, bien que le texte de F les contienne.

[ ] signifie que les mots encadrés par ces signes doivent être ajoutés, bien que le texte de F ne les contienne pas.

Même ainsi corrigé et amélioré, le texte de F demeurait souvent fort obscur ; c'est pourquoi nous avons cru devoir tenter une traduction française. Elle ne se donne aucunement pour une traduction du texte arabe d'Alfarabi, publié par Dieterici (*Alfarabis philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1890), mais simplement comme une tentative pour savoir quel sens la vulgate latine d'Al-

farabi pouvait bien présenter à un lecteur du moyen âge usant du meilleur manuscrit que nous ayons trouvé. D'autre part, il existe une traduction allemande de la plus grande partie du texte arabe ; elle est due à Fried. DIETERICI, *Alfarabi's philosophische Abhandlungen, aus dem arabischen übersetzt* (Leiden, E. J. Brill, 1892), pages 61-81 : *Über die Bedeutungen des Worts Intellect (Vernunft)*. Nous avons donc comparé le texte latin et la traduction que nous en donnions avec le texte allemand de Fr. Dieterici et l'on trouvera dans les notes qui accompagnent notre traduction française les résultats principaux de cette comparaison. Dans l'ensemble l'accord des deux textes est plutôt encourageant, surtout si l'on tient compte du fait que nous n'avons pas utilisé la traduction de Dieterici, faite sur l'arabe, pour amender celle que nous faisions sur le latin, et aussi du fait que Dieterici a éprouvé en établissant sa traduction les mêmes angoisses que nous en essayant la nôtre : « Die Uebertragung arabischer philosophischer Schriften in's Deutsche hat grosse Schwieriegkeiten. Einmal sind die Ausführungen der philosophischen Probleme schon an sich schwer verständlich ; dazu... sind die Missverständnisse, Lücken und Undeutlichkeiten, gerade in dieser Gattung von Manuscripten die meist von Unkundigen Schreibern herrühren, sehr bedeutend. » Que l'on veuille bien se souvenir que ces réflexions sont également vraies des manuscrits latins qui nous apportent, corrompues, des traductions dont les auteurs avaient connu tous les tourments dont se plaint Dieterici, et l'on admettra que pour deux textes, dont l'un vient de l'arabe par l'allemand et l'autre de l'arabe par le latin (sans compter peut-être le castillan) et le français, se correspondent encore à peu près exactement dans l'ensemble, il faut que les traducteurs aient été, sinon toujours heureux, du moins toujours consciencieux.

IV. — VALEUR DU TEXTE LATIN MÉDIÉVAL

Comme toutes les traductions latines médiévales, celle-ci est du type littéral, avec les avantages et les inconvénients que ce genre comporte. De telles traductions ne sont aucunement explicatives et, parfois, elles sont aussi obscures que l'original ; d'autre part, elles le suivent si fidèlement qu'elles permettraient au besoin de le reconstituer. Dans le cas qui nous occupe, le problème se complique à cause du mauvais état dans lequel le texte nous est parvenu. Il se peut que la traduction latine de l'original arabe ait

été beaucoup plus intelligible que le texte déparé de lacunes et de confusions que nous imprimons ici ; ce qui est sûr, c'est que, si ce texte meilleur a existé, il ne doit pas avoir été très répandu, puisque non seulement nous n'en avons pas rencontré d'exemplaire, mais encore que les copistes ni correcteurs des manuscrits que nous avons consultés ne l'ont jamais rencontré non plus. Ce que nous donnons semble correspondre à ce qui fut la vulgate de l'Alfarabi latin médiéval ou, plus exactement, à un specimen exceptionnellement bon du texte de cette vulgate. Les professeurs du moyen âge se sont souvent contentés de beaucoup moins. Ce qu'ils avaient sous les yeux était un texte obscur, çà et là complètement inintelligible, mais qui suffisait à des philosophes exercés et déjà versés dans ces doctrines pour reconstituer le système du penseur qu'ils étudiaient.

Paris
Bibl. Nat., fonds latin 8802.
F° 74r

LIBER ALPHARABII DE INTELLECTU ET INTELLECTO [1]

Dixit Alfabarius (!) [2] nomen intellectus [3] multis modis [4] dicitur. Unus eorum [5] est quo uulgus appellat hominem intelligentem seu [6] discretum. Secundus [7] est intellectus [8] quem locutores sepe inculcant, dicentes : intellectus exigit hoc uel refugit hoc [9]. Tercius intellectus est quem ponit Aristoteles in libro demonstracionum. Quartus est ille de quo loquitur Aristoteles in tractatu sexto qui est in libro de moribus [10]. Quintus est intellectus de quo loquitur Aristoteles in libro de anima. Sextus est intelligencia quam ponit [11] in libro de metaphisica [12].

Per intellectum uero quo uulgus <intelligunt> [13] appellat hominem intelligentem, intelligunt hominem ostentatorem discrecionis, et aliquando appellant hominem [14] intelligentem eum qui bene servat suam fidem. Fides autem apud eos [15] putatur esse [16] probitas. Ipsi uero non intelligunt per intelligentem [17] nisi eum qui est boni ingenii ad inueniendum id quod debet [18] esse [19] laudabilis 74v bonitatis et quod debet [20] refugi de malicia, et prohibent illum dici esse [21] boni ingenii [22]

1. C Liber Alfarabii de intellectu E Incipit alius liber de intellectu pertinet ad Alfarabius G Incipit liber Alporabii de multiplici accepcione intellectus H Incipit liber Alfarabii de intellectu. — 2. F *sic* ; *lege* Alfarabius. — 3. A I nomen intellectus dicitur C intellectus dicitur. — 4. E VI modis G dicitur multis modis. — 5. C modorum eorum E unum eorum. — 6. C vel. — 7. C secundus modus est quem homines locutores. — 8. G H intellectus est. — 9. G H refugit hoc uel exigit hoc. — 10. G H in libro de moribus tractatu sexto. — 11. H ponit Aristoteles. — 12. E in metaphisica. — 13. F E *sic* V *recte habet* : quo uulgus appellat. — 14. H appellant intelligentem eum. — 15. G H eum. — 16. G H putatur probitas. — 17. G H non uocant intelligentem. — 18. E oportet G dicitur. — 19. C laudabilis... boni ingenii *omit*. — 20. E oportet. — 21. G H *omit*. — 22. E boni ingenii esse.

qui adinuenit maliciam sed uocant illum [1] callidum [2] et uersutum et huiusmodi. Bonitas uero ingenii in adinueniendo [3] quod est bonum ut agatur et quod est uere malum ut fugiatur, est prudencia. Isti ergo uniuersaliter non intelligunt per intellectum nisi quod Aristoteles intelligit prudenciam. Sed uulgus diuisus [4] est in duas sectas circa intellectum huius nominis. Quidam enim dixerunt quod intelligens non dicitur intelligens [5], nisi qui habet fidem, malignum uero, quamuis sit boni ingenii [in] [6] adinueniendo malum nolebant uocare prudentem. Alii uero eum qui est boni ingenii in adinueniendo quod [7] debet, fieri, siue sit bonum siue malum [8], uocabant intelligentem et omnino non intelligebant per intelligentem [9] nisi prudentem [10]. Prudens uero apud Aristotelem est qui est [11] boni ingenii in adinueniendo [12] quod [13] oportet fieri de operibus uirtutis, quando [14] est opus illud fieri [15] et secundum quod congruit unicuique tempori et [16] preter hoc habeat eciam prudenciam moralem.

Secundus uero intellectus quem locutores sepe replicant, dicentes : hoc exigit intellectus uel prohibet, uel : hoc recipit intellectus uel <quod> [17] non recipit non intelligitur [18] nisi id quod est probabile apud omnes. Sentenciam [19] enim communem apud omnes [20] uel plures [21] ipsi uocant intellectum ; tu autem animaduertes hoc ex hiis que [22] locuntur uel scribunt [23] in libellis suis, in quibus sepe ponunt nomen intellectus.

Intellectus uero quem ponit Aristoteles in libro demonstracionum intelligitur esse uirtus [24] anime qua acquiritur homini certitudo proposicionum [25] uniuersalium uerarum necessariarum, non argumentacione omnino [26] nec meditacione, sed natura et proprietate [27] a puericia sua, ita ut non percipiat unde acquirat uel quomodo acquirat [28]. Hec autem uirtus est una de partibus anime cui acquiritur cognicio prima et certitudo proposicionum quas prediximus absque <pre>meditacione [29] et consideracione omnino et hee proposiciones sunt principia scienciarum speculatiuarum.

Quartus uero quem comemorat in tractatu VI° in libro [30] de moribus, intelligitur esse pars anime, cui propter frequenciam experiendi [31] unamquamque rem uniuscuiusque generis in prolixitate [32] temporis acquiritur certitudo proposicionum et iudiciorum in rebus uoluntariis, quarum natura est ut eligantur ad faciendum uel ad [33] fugiendum <proposiciones affirmative> [34]. Iudicia uero que acquiruntur [35] homini

1. G H eum. — 2. E callidum uocant. — 3. G H ad inueniendum. — 4. E diffusus. — 5. G H intellectus. — 6. C D E *sic* F in *omit.* G H ad inueniendum. — 7. C id quod. — 8. G H sit malum. — 9. D V per intelligentem *omit.* — 10. D prudentes. — 11. G H qui est *omit.* — 12. G H ad inueniendum. — 13. G quid. — 14. D quum. — 15. G H de operibus... illud fieri *omit.* — 16. G H et quod. — 17. F *sic.* — 18. G intelligit. — 19. E V *sic* C E scientiam. — 20. G H sentenciam... apud omnes *omit.* — 21. C apud omnes communem uel plures. — 22. G qui. — 23. F C H *sic* D V que uel scribuntur uel locuntur E que locuntur et scribunt. — 24. C virtus hec. — 25. G H demonstracionum. — 26. G omnino *omit.* — 27. D ebrietate (!) G H sed natura a puericia sua et proprietate. — 28. G H uel quomodo acquirat *omit.* — 29. F *sic* G H meditacione. — 30. G H in libro *omit.* — 31. C G H experiendi frequenciam. — 32. E probitate (!). — 33. H ad *omit.* — 34. F *sic.* — 35. G H accipiuntur.

hoc modo ab illa parte anime sunt principia prudenti in adinueniendo de rebus uolontariis quid debeat [1] eligi ad agendum uel ad [2] fugiendum [3]. Comparacio autem harum proposicionum iudicancium [4] ad id quod inuenitur [5] 75r per hunc intellectum [6], est sicut comparacio primarum proposicionum que dicte sunt in libro demonstracionum ad id quod elicitur ex eis. Sicut enim ille sunt principia actoribus [7] scienciarum speculatiuarum ad eliciendum per eas de scientiis speculatiuis id cuius natura est ut sciatur tantum et non agatur, sic et hee sunt principia prudenti et ingenioso, ut per ea [8] eliciat de rebus uolontariis id cuius natura est ut agatur, et hic intellectus augetur in homine secundum longitudinem sue uite [9], quia infiguntur in homine illa iudicia et adduntur ei in [10] unoquoque tempore iudicia que prius non erant apud eum. Sed in hac parte anime que uocatur intellectus differunt homines multa distancia [11]. In quocumque [12] autem homine perficiuntur hec [13] iudicia in aliquo toto genere rerum, fiet peritus in illo genere. Sensus autem de hoc quod dicitur peritus est ut cum dixerit sentenciam aliquam uel consuluerit [14] alicui [15] recipietur ab eo sentencia [16] eius et consilium ita ut non requiratur ab eo [17] ulla probacio super hoc, nec contradicatur ei, nec sit ei opus probare. Ideo [18] rare potest esse homo [19] huiusmodi nisi cum senuerit, eo quod hec pars anime eget multis experimentis que non possunt esse nisi in longo tempore.

Locutores autem de intellectu quem sepe inculcant loquendo putant quod hic est intellectus quem posuit Aristoteles in libro demonstracionum et illum intendunt [20]. Tu autem cum feceris inductionem de primis proposicionibus quas frequentant, inuenies omnes eas [21] apud eos sine dubitacione esse [22], cum tamen sint apud te proposiciones probabiles, sed ipsi intendunt unum et frequentant aliud [23].

Intellectum uero de quo loquitur in libro *de anima*, ipse ponit eum quatuor modis. Unus est intellectus in potencia, alius intellectus in effectu [24], alius intellectus adeptus, alius est [25] intelligencia [26] agens.

Intellectus uero qui est in potencia, uel est ipsa anima, uel est [27] pars anime, uel uirtus aliqua ex uiribus anime, uel aliquid [28] cuius essencia apta [29] est abstrahere quiditates omnium que sunt, et formas eorum a suis materiis et ponere omnes illas formam sibi ipsi uel formas sibi ipsi [30]. Illa autem forma abstracta a materiis [31] non fit [32] hinc [33] abstracta a [34] suis materiis in quibus est esse eius nisi ut fiat [35]

1. debebant. — 2. H ad *omit.* — 3. C iudicia uero... uel fugiendum *omit.* — 4. G H indicancium. — 5. G H inuenitur. — 6. G H intellectum hunc. — 7. E principia scienciarum. — 8. G eas. — 9. V sue vite sue G vite sue. — 10. G H in *omit.* — 11. G H homines inter se multa distancia. — 12. D V unoquoque. — 13. E ista. — 14. D V consoluerit A G consiliauerit. — 15. G aliam. — 16. G H sapiencia. — 17. G H ab eo *omit.* — 18. D V G H Et ideo. — 19. E esse huiusmodi D et ideo is raro potest esse G homo esse. — 20. E ostendunt. — 21. C omnes esse apud eos. — 22. V G H esse *omit.* — 23. V illud. — 24. E in actu uel effectu. — 25. G H est *omit.* — 26. C intellectus seu intelligencia agens. — 27. G H V est *omit.* — 28. H aliquod. — 29. G H apta nata est. — 30. A D E V omnes illas formas sibi ipsi uel formas sibi ipsi G H omnes illas formas sibi ipsi uel formam sibi ipsi. — 31. E materia. — 32. E sic est abstracta. — 33. C G V huic. — 34. G H a *omit.* — 35. E nisi ut forma uel ille forme huic.

forma huic essencie. Sed illa forma abstracta[1] a suis materiis que fit forma in hac essencia, est intellecta, et hoc nomen [2] deriuatum est a nomine huius [3] essencie que abstrahit formas eorum que sunt et fiunt sibi forme. Hec uero essencia est similis materie in qua imprimuntur forme, scilicet [4] quemadmodum si estimaueris [5] aliquam materiam corporalem, ueluti ceram aliquam [6], in qua cum imprimitur celatura totam penetrans, fit [7] illa celatura et illa forma in [8] sua [9] superficie et in suis interioribus et infunditur illa forma in totam materiam, sic accedat [10] tua estimacio [11] ad 75v intelligendum acquisicionem formarum rerum in illa essencia que est similis materie et est subiecta [12] illi forme ; sed discernat hanc ab aliis materiis corporalibus, in hoc quod materie corporales artificiales non recipiunt formas nisi in sua superficie tantum, non in profundo, in corporibus [13] uero naturalibus fit e conuerso [14]. Huiusmodi autem essencie non remanet sua essencia discreta a formis intellectorum, ita ut sit [15] ei quiditas discreta et formis que sunt in ea si[t] [16] alia [17] quiditas discreta [18]. Immo hec [19] essencia fit ipsa eadem forma, quemadmodum si celaturam [20] et creacionem [21] qua creata [22] est cera aliqua que est cubica uel sperica, putares infundi in eam [24] et pertransire per longitudinem ejus[23] et latitudinem et profunditatem ejus per totam, si [25] contingeret tunc quod illa cera esset ipsa celatura, secundum hoc exemplum oportet ut intelligas acquisicionem formarum eorum[26] que sunt in illa essencia quam uocauit Aristoteles in libro de anima intellectum in potencia.

Quam diu enim in ipsa non fuerit [27] aliqua e formis eorum que sunt, ipsa est intellectus in potencia[28] ; cum uero iam habentur in ea forme eorum que sunt, secundum exemplum quod [29] prediximus, fit ipsa essencia intellectus in effectu [30] et hic [31] est [32] sensus de intellectu in effectu. Cum enim [33] acquiruntur in ea intellecta que ipsa abstrahit a materiis, tunc illa fiunt intellecta in effectu que, priusquam abstraherentur a suis materiis, erant intellecta in potencia [34], sed cum abstrahuntur, fiunt intellecta in effectu et fiunt forme illi essencie. Ipsa enim [35] essencia non fit intellectus in effectu nisi propter ea que sunt intellecta in effectu, sed hoc quod ipsa sunt intellecta in effectu et quod [36] ipsa est intellectus in effectu, unum et idem est. Sensus enim huius nostre diccionis qua dicimus quod ipsa est intelligens, non est aliud nisi quia intellecta fiunt forme illi ut ipsa sit ipsa eadem forma.

Igitur [37] intencio de hoc quod ipsa est intelligens in effectu et intel-

---

1. D sed ille forme abstracte. — 2. G nñ *add.* — 3. G H huius *omit.* — 4. G scilicet *omit.* — 5. G exterminaueris (!). — 6. G H aliquam *omit.* — 7. H sit — 8. E in *omit.* — 9. C sua *omit.* — 10. D V accidat. — 11. D estimacio tua. — 12. V subiecto. — 13. B G corporalibus. — 14. C e conuerso in corporibus naturalibus. — 15. D non sit V non *exp.* — 16. F si. — 17. D alia *omit.* V alia *in marg. add.* — 18. G H et formis.. discreta *omit.* — 19. D hec *omit.* — 20. G H celaturas. — 21. D E F G cacionem A curacionem C cauacionem H caconem. — 22. G H cata. — 23. B in ceram ipsam. — 24. G H *omit.* — 25. D siue. — 26. G H earum. — 27. G H non fuerit in ipsa. — 28. E Quandiu enim... in potencia *omit.* — 29. G exemplum eorum que. — 30. D V in effectum. — 31 G hoc. — 32. G est *omit.* — 33. G H autem. — 34. G H que prius erant quam abstraherentur a suis materiis intellecta in potencia. — 35. C autem. — 36. G quia. — 37. C Ergo.

lectus in effectu et intellectum in effectu [1] una et eadem intencio est et ad unam et [2] eamdem intencionem est [3]. Intellecta enim que erant intellecta in potencia et [4] antequam essent intellecta in effectu erant forme in materiis extra animam [5] ; cum uero fuerint intellecta in effectu, tunc esse eorum [6], prout sunt intellecta in effectu, non est eorum prout sunt forme in materiis. Suum enim esse in seipsis uel [7] in materiis non est suum esse secundum quod sunt intellecta in effectu ; nam eorum esse in se ipsis comitantur [8] cetera que adiunguntur eis [9], que aliquando sunt ubi, et aliquando quando, et aliquando situs, et aliquando quantum, et aliquando sunt qualia [10] cum qualitatibus corporalibus et aliquando agunt et aliquando paciuntur. Cum autem [11] fiunt [12] intellecta in effectu, remouentur ab eis multa ex iis predicamentis ; esse igitur [13] illorum [14] fit aliud esse [15]. Tunc intellecta, uel plura ex eis, fiunt sic quod intenciones eorum intelliguntur aliis modis ; uerbi gracia : ubi, quod intelligitur in illis [16], cum tu consideraueris intencionem eius, uel non inuenies in eis [17] aliquid de intencione eius omnino, uel 76r pones nomen nisi in eis sit [18] quod faciet te acquirere aliam intencionem secundum alium modum.

Cum igitur acquiruntur intellecta in effectu fiunt tunc unum de hiis que habent esse in mundo secundum quod sunt intellecta in effectu, et secundum quod sunt intellecta in effectu numerantur esse de uniuersitate eorum que sunt. Natura enim omnium eorum que sunt [19] est ut intelligantur et ut fiant forme illi essencie et postquam hoc ita est, tunc non est prohibitum quin hec sint intellecta inquantum sunt [20] intellecta in effectu et ipsa essencia [21] sit intellectus in effectu et intelligat eciam [22]. Igitur quod intelligitur tunc non est aliud ab eo quod est intellectus intelligens [23] in effectu. Quod enim [24] est in effectu intellectus ob hoc est quod intellectum aliquod fit forma ei et fit ipse intellectus in effectu respectu sui ad illam formam tantum. Sed est intellectus in potencia [25] respectu sui ad alium [26] intellectum quod adhuc non est sibi acquisitum in effectu [27], sed cum hoc [28] fuerit sibi acquisitum profecto fiet intellectus in effectu propter intellectum primum et intellectum secundum ; cum autem [29] fuerit facta intelligens [30] in effectu respectu omnium intellectorum, sed ipsa est unum de hiis que sunt, tunc <ipsa> anima [31] fit ipsa omnia intellecta in effectu. Cum autem [32] ipsa [33] intelligit id quod est intellectum in effectu, tunc non intelligit aliquid quod sit [34] extra suam essenciam [35]. Palam igitur est quod cum ipsa intelligit suam essenciam [in quantum sua essencia est intellectus

1. G H quod ipsa est intellectus in effectu et intellectum in effectu. — 2. G et ad eamdem. — 3. G *omit.* — 4. B C D E V G *omit.* — 5. C extra formam anime in animam. — 6. G H eorum esse. — 7. G H et. — 8. G H concomitantur. — 9. G H ipsis. — 10. V equalia. — 11. G H vero. — 12. G H fuerint. — 13. G ergo. — 14. G H eorum. — 15. A C D E V non illud esse *add.* G H fit aliud non idem esse et. — 16. G H eis. — 17. G H in eis *omit.* — 18 G nomen aliud ibi sit H nomen eius ubi sit. — 19. G H que sunt *omit.* — 20. G inquantum hec sint. — 21. G H essencia *omit.* — 22. G H eciam *omit.* — 23. V id *add.* V uel intelligens. — 24. G H enim *omit.* — 25. G H in effectu. — 26. V aliud. — 27. G in effectu *omit.* — 28. B E hoc *omit.* — 29. G H autem *omit.* — 30. G H facta intellectus. — 31. G H anima *omit.* — 32. G H enim. — 33. G H intellectus. — 34. G H est. — 35. H *omit.*

in effectu, tunc de eo quod ipsa intelligit suam essenciam] [1], non acquiritur sibi aliquid quod est cujus esse sit preter suum esse cum ipsa sit intellecta in effectu, sed intelligit de sua essencia quiddam secundum quod eius esse est [2] ipsum intellectum quod est [3] sua essencia. Fit igitur hec essencia [4] sibi intellecta in effectu ; non fuit autem in nobis anima, antequam hec intelligerentur, nisi intellecta in potencia ; modo autem est intellecta in effectu, eo quod intelligitur in effectu, et suum esse in seipsa est intellectus in effectu et intellectum in effectu, diuerso modo quam cum intellexerit [5] hec eadem [6] primo. Hec enim prima fuerunt intellecta quando [7] fuerunt [8] abstracta a suis materiis in quibus erat suum esse cum erant intellecta in potencia, et postea fiunt intellecta secundo et tunc suum esse non est illud [9] esse quod prius fuerit [10], sed est [11] esse separatum a suis materiis ita quod sunt forme non [12] in suis materiis, et sic sunt intellecta in effectu.

Igitur intellectus in effectu cum intelligit, intellecta que sunt sibi [13] forme, scilicet [14] secundum quod sunt intellecta in effectu, fiunt intellectus quem nos prius diximus esse [15] intellectum in effectu; tunc fit modo intellectus adeptus. Cum autem [16] fuerint hic aliqua que sunt forme non in materiis, nec fuerunt unquam [17] forme in materiis, profecto hec cum intelliguntur fiunt aliqua intellecta, sed talia qualia erant antequam intelligerentur. Sensus autem de hoc [18] quod ipsa intelligit aliquid hic est, scilicet quod ipsa formas [19] que [20] sunt in materiis abstrahit a suis materiis et fit eis esse aliud [21] a suo esse quod erat prius. Postquam igitur sunt hic res que sunt non [22] in materiis, tunc illi essencie non est opus abstrahere eas a suis materiis omnino [23], sed sicut inuenit eas abstractas, sic intelligit eas ad modum quo ipsa inuenit [24] suam essenciam [25], cum est intellectus in effectu per intellecta que iam non sunt in suis materiis. [26] Fit igitur esse earum, secundum quod sunt intellecte, intellectum secundum, et hoc esse earum tale est [27] quale erat antequam intelligerentur hac intellectura [28]; et hoc est quod oportet intelligi de his que sunt forme non in suis [29] 76v materiis ; cum enim hee intelliguntur, esse earum in seipsis est ipsum esse earum cum ipse dicuntur intelligi, tale quale est in nobis in effectu intellectum. Hoc autem quod in nobis est in effectu intellectum tale est quale dicitur de ipsis formis que non sunt in materia nec fuerunt in [ea] [30] unquam, sed secundum modum quo [31] de eo quod est de nobis intellectum in effectu dicimus quod est in nobis, oportet ut dicatur de illis que sunt in mundo. Et ille forme non possunt intelligi perfecte

---

1. B C D E G *sic* F in quantum... suam essenciam *omit.* — 2. G H est esse eius. — 3. V esse G H in sua. — 4. V essencia hec. — 5. A C V intellexerat B intelligit. — 6. G H eadem *omit.* — 7. C D G V Hec enim primo fuerat intellecta sic quod. — 8. E quam fiunt. — 9. G id. — 10. G H fuit. — 11. C est *omit.* — 12. C quod forme non sunt in. — 13. V ibi. — 14. G H scilicet *omit.* — 15. G H esse *omit.* — 16. E *omit* D V enim. — 17. est forme in materiis uero fuerunt nunquam. — 18. G H de hoc *omit.* — 19. G H ipse forme (!). — 20. V que que. — 21. D eis alium esse a suo esse. — 22. D non *omit. et correx.* V *add.* — 23. H omnino omnino. — 24. G ad modum quod inuenit H quo inuenit. — 25. C suum esse. — 26. G H suis *omit.* — 27. G H et hoc tale est esse earum. — 28. F I *sic* C intellectus G H intelligencia D V intellectione (?). — 29. G H suis *omit.* — 30. G H sic F in eis. — 31. D *omit.*

nisi postquam [1] acquisita fuerint intellecta omnia intellecta in effectu ant plura ex eis et [2] ut intellectus adeptus acquiratur et tunc fient [3] ille forme intellecte et fient [4] quasi forme intellectui [5] secundum quod est intellectus adeptus.

Sed intellectus adeptus [6] est quasi subjectum illis et intellectus adeptus est quasi forma intellectui in effectu ; intellectus uero in effectu est quasi materia et subjectum intellectui adepto et intellectus in effectu est quasi forma illi essencie, illa uero essencia est similis materie [7], et hinc incipiunt forme descendere usque ad formam corporalem yleallem [8] et hinc incipiunt eleuari quousque separentur a materiis paulatim cum modis [9] separacionis superantis [10] se.

Si autem fuerunt [11] forme [12] que nullo modo sunt [13] in materiis, nec fuerunt, nec erunt nunquam in materiis excedentes se in perfeccione et separacione [14], et habuerint [15] aliquem ordinem esse, tunc cum consideratus fuerit statum earum [16] profecto perfectior ex illis secundum hanc uiam erit forma minori, quousque perueniatur [17] ad minimum quod est intellectus adeptus, et deinde non cessabit descensus quousque perueniatur ad materiam essencie et ad id quod est infra eam de uiribus animalibus [18] ; et postea ad naturam, et deinde non cessabit descensus quousque perueniatur ad formas [19] elementorum, que sunt uiliores ex formis in esse ; et ideo subiectum eorum est uilius ceteris subiectis, et hoc est materia prima. Cum autem erexeris te a materia prima, gradatim peruenies ad naturam que est [20] corporales forme in materiis hylearibus [21], a quibus [22] iterum ascendendo peruenies ad illam essenciam et deinde ascendendo [23] superius [24] peruenies ad intellectum adeptum, et tunc peruenies ad id quod est simile stellis secundum comparacionem tue ereccionis [25] a materiis hylearibus [26], a quo iterum [27] cum erexeris te, peruenies ad primum ordinem eorum que sunt separata. Ex quorum ordinibus primus est ordo intelligencie agentis [28].

Unde intelligencia agens, quam nominauit Aristoteles [29] in tercio tractatu libri de anima [30], est forma separata, que nec fuit in materia, nec erit unquam ; et ex hoc quod <anima> est intellectus in effectu, tota eius uirtus [31] est ad assimilandum [32] se intelligencie intellecte adepte ; que essenciam istam, cum esset intellectus in potencia, fecit esse intellectum in effectu, et ea que erant intellecta in potencia fecit esse intellecta [33] in effectu; cuius comparacio ad intellectum qui est in potencia est sicut comparacio solis ad oculum, qui est uisio in potencia quam

1. D priusquam. — 2. D *omit.* — 3. D fieri. — 4. D fieri G fient *omit.* — 5. E in intellectum. — 6. H acquiratur et tunc... adeptus sed *omit.* — 7. B similis est. — 8. G H ydealem. — 9. C modo. — 10. C uel separantis se D G H separacionis separantis se E superacione superantis se. — 11. C sunt. — 12. G forme *omit.* — 13. G H sint. — 14. C E in separacione et in perfeccione. — 15. D habebunt. — 16. G eorum. — 17. G perficiatur. — 18. E animalium. — 19. V fores H ad materiam essencie... perueniatur *omit.* — 20. H nature. — 21. G H ylearibus. — 22. E in quibus D aliquibus uerum. — 23. E gradatim... ascendendo *omit.* — 24. H superius *omit.* — 25. D V erudicionis G H secundum ereccionem tuam. — 26. G H ylearibus. — 27. D uerum. — 28. G H est primus ordo intellectus agentis. — 29. V Aristotiles. — 30. E in libro III° de Anima. — 31. G H uirtus eius. — 32. V similandum. — 33. E intellectum.

diu est in tenebris [1]. Uisio enim non est uisio in potencia, nisi dum est in tenebris ; intencio autem de tenebris [2] est illumina 77r cio in potencia, uel priuacio illuminacionis in effectu ; intencio autem [3] illuminacionis est irradiacio ex oposicione lucidi.

Cum igitur acquiritur lumen in uisu et in aere et in consimili, tunc aer, cum lumine quod fit in eo, fit uisus in effectu et colores fiunt uisi in effectu [4]. Sed dico quod uisus non fit uisus in effectu ob hoc solum [5] quod fit in eo [6] lumen et irradiacio in effectu, sed quia cum fit in eo illa [7] irradiacio, fit ei [8] irradiacio in effectu [9], et fiunt in eo [10] forme uisorum in lumine et fit [11] uisus in effectu, tunc imaginat [12] formas uisorum. Sed ante hoc necesse est preparari [13] radium solis uel alicuius rei ad hoc ut [14] fiat irradiatum [15] in effectu, et tunc quod erat uisum [16] in potencia fit uisum in effectu. Principium autem per quod fit uisus in effectu [17] postquam fuerat uisus [18] in potencia et ea que erant [19] uisa in potencia fiunt uisa in effectu, est irradiacio que fit in uisu a sole.

Secundum hoc igitur exemplum in [20] illa essencia que est intellectus in potencia acquiritur quiddam cuius comparacio est sicut comparacio irradiacionis in effectu ad uisum, et hoc tribuit ei intelligencia agens. Igitur ipsa est principium quod ea [21] que sunt intellecta in potencia [22], facit esse [23] intellecta in effectu. Et sicut sol est qui facit oculum uisum [24] in effectu et uisa in potencia facit uisa in effectu cum lumine quod confert ei, sic et [25] intelligencia agens est que trahit ad effectum intellectum qui est in potencia et facit esse intellectum in effectu cum eo quod tribuit illi [26] ab [27] illo principio et per illam [28] intellecta in potencia fiunt intellecta in effectu.

Intelligencia uero [29] agens est illius speciei cuius est intellectus adeptus. Forme uero eorum separatorum [30] que sunt supra eam [sunt] [31] in ea incessabiliter sine inicio et sine fine; sed esse eorum [32] in ea est [33] secundum ordinem multo [alium] [34] ab ordine quo sunt in intellectu qui est in effectu, sed prior quantum ad nos, cum erexerimus nos ad ea que sunt perfecciora in esse, ab his que sunt minoris esse, excellencior est, sicut dixit Aristoteles in libro demonstracionum, eo quod nos [35] non erigimur ad ignotum, nisi ab eo quod nocius est apud nos. Quod autem est perfeccioris esse in se, illud [36] est magis ignotum apud nos et ignorancia nostra de illo maior est [37].

Unde necessarium est ut ordinacio eorum que sunt sit in intellectu qui est in effectu [38] e conuerso quam est in [39] intelligencia agente. Intel-

1. E in tenebris est. — 2. C E G V tenebra. — 3. G V uero. — 4. H et colores... in effectu *omit.* — 5. G H solum ob hoc. — 6. E ob hoc quod sit in eo. — 7. E G illa *omit.* — 8. E enim. — 9. H sed quia... in effectu *omit.* — 10. A eorum. — 11. G H fit *omit.* — 12. G H ymaginatur. — 13. E separari. — 14. E quod. — 15. F G H radiatum. A H irradiacio. — 16. G H quod uisum fuit. — 17. H in effectu *omit.* — 18. D uisus fuerat. — 19. G H fuerant. — 20. D in *omit.* — 21. G in ea. — 22. G in potencia intellecta. 23. H facit ea. — 24. D V oculum facit uisum. — 25. D et *omit.* — 26. V G H ei. — 27. H cum. — 28. G H illa. — 29. D uero *omit.* — 30. G H earum separatarum. — 31. F sunt *omit.* — 32. D G H V earum. — 33. G est *omit.* — 34. F alta D V G H alium. — 35. C nos *omit.* — 36. C illud *omit.* — 37. V maior est de illo. — 38. E uel *add.* — 39. D in *omit.*

ligencia enim agens primum intelligit de his que sunt id quod perfeccius est [1] post perfeccius et forme que sunt hodie in materiis sunt in [2] intelligencia agente forma abstracta, non quod prius fuerint in materiis et deinde sint [3] abstracte, sed quia nunquam cessauerunt ipse [4] forme esse in ea in effectu.

Cum autem ipsa penetrat intelligendo materiam primam et ceteras materias dat eis formas in effectu que erant in seipsa. Hoc autem quod nos principaliter intendimus [5] sunt ille forme, sed hoc non fuit possibile hic nisi per esse generacionis harum materiarum. Hec autem forma in [6] intelligencia agente est [7] indiuisibilis 77v nec est [8] mirum si, postquam intelligencia agens est non diuisibilis, sint in eius essentia [9] res non diuisibiles et det materie simile [10] ei quod est in sua substancia quamvis non recipiat illud nisi diuisibiliter [11]. Et hoc est quod ostendit [12] Aristoteles in libro suo de anima et metaphisica [13].

Sed hic est questio scilicet quod si possibile fuit hanc formam [14] inueniri [15] in non materiis, tunc quod opus fuit [16] poni [17] eam in materiis uel quomodo de esse perfecciori uenit ad esse inferius [18]. Sed forte [19] dicet aliquis quod non fuit hoc nisi ob hoc quod [20] ut materie fierent perfeccioris esse. Sed tunc sequitur ex hoc quod hee forme non fuerint genite nisi proper materiam, quod est contrarium ei quod uidet Aristoteles. Uel fortasse dicet aliquis quod hec omnia [21] sunt in intelligencia agente in potencia. Sed per hoc quod hic dicimus in potencia non oportet intelligi quod intelligencia agens in potencia hanc habeat recipere formam [22] et postmodum fiat in eis [23] sed quia habet potenciam [24] ponendi eas in materiis formas et hoc est potencia ut agat in aliud a se. Ipsa enim est que ponit eas formas in materiis et deinde studet [25] approximare eas [26] separacioni paulatim quousque acquiratur intellectus [27].

Et sic substantia anime hominis [28] uel homo cum eo per [29] quod substanciatur, fit propinquius [30] ad intelligenciam agentem et hic est finis ultimus, et uita alia, scilicet quia ad ultimum acquiritur homini quiddem per quod substanciatur et acquiritur perfeccio eius ultima, quod est ut agat in alteram [31] aliam accionem [32] per quam substancietur, et hec est intencio de uita alia. Quamvis eius accio non fiat in alio quod sit extra suam essenciam, ipsam [33] enim agere nichil aliud est quam

1. G que sunt quod est perfeccius H quod est perfeccius post imperfeccius G quod est perfeccius *omit.* — 2. D in *omit* V *omit et correx.* — 3. G sunt. — 4. G H ille. — 5. D V in hoc *add.* G est ubi *add.* — 6. D E in *omit.* — 7. G est *omit.* — 8. D V est *omit.* — 9. G esse. — 10. G ille. — 11. E indiuisibiliter. — 12. G H ostendit iam. — 13. G in metafisica. — 14. E materiam. — 15. H inueniri. — 16. D quod tunc opus non fuit V *sic, deinde correx.* : tunc quod opus fuit. — 17. E ponere H poni *omit.* — 18. G imperfeccius. — 19. G H V fortasse. — 20. F *sic.* G nisi ut. — 21. H hec omnia *omit.* — 22. D G V habeat recipere hanc formam. — 23. G V ea H fiat ea. — 24. G formam. — 25. D studet *omit* V *omit et deinde add.* — 26. H eas *omit.* — 27. H intellectus adeptus. — 28. E hominis anime H substancia hominis uel homo. — 29. G H per *omit.* — 30. D V propinquus. — 31. D F H V alteram aliam B in aliquam C in anima accionem E in alia aliam G in aliam animam accionem. — 32. E coniunccionem. — 33 V ipsum.

inuenire suam essenciam [1]. Igitur sua essencia et sua accio et suum [2] agere est unum et idem et tunc ad suam existentiam non indigebit ut corpus sit sibi materia, nec ad aliquam suarum accionum indigebit adiuuari [3] uirtute animali [4] que est in eius corpore, nec indigebit in ea [5] instrumento corporali omnino [6]. Minimus enim ex gradibus suis est ut ad existenciam sui necessarium sit corpus sibi [7]esse materiam ut ipsa sit forma in corpore. Supra hunc autem gradum [8] est ut ad sui existenciam non sit necesse corpus sibi [9] esse materiam, quamuis ad plures ex suis accionibus egeat [10] uti instrumento corporali et adiuuari uirtute eius, scilicet sensu et ymaginacione; per quod autem perfeccius est suum esse hoc est ut [11] fiat secundum disposicionem quam diximus.

Sed quod intelligencia agens [12] habeat esse, iam ostensum est [13] in libro de anima. Uidetur autem quod intelligencia agens non semper agit, sed aliquando agit [14] aliquando non, unde sequeretur necessario quod ad id quod ageret et ad id quod non ageret esset [15] diuersarum 78r comparacionum [16] et sic uariaretur de comparacione ad comparacionem. Si autem non esset semper secundum suam ultimam perfeccionem, tunc non [17] uariaretur tantum [18] de comparacione ad comparacionem [19], sed uariaretur eciam in sua essencia, eo quod perfeccio eius ultima esset in sua substancia aliquando in potencia, aliquando in effectu et tunc quod [20] esset ei in potencia esset materia ei [21] quod esset in effectu, sed nos iam posuimus [22] eam esse separatam ab omni materia, postquam igitur hoc ita [23] est, tunc semper est in sua perfeccione ultima.

Ipsa uero necessario [24] permutatur [25] de comparacione ad comparacionem et tamen imperfeccio [26] non est in sua essencia, sed contingit ei ob hoc quod non inuenit semper comparaciones secundum quas agit [27], scilicet uel quia materiam et subiectum in que agat [28] preparata non inuenit, uel quia est impediens extra se aliquid [29] quod aliquando remouebitur uel utrumque [30], et ex hoc manifestatur quod in illa non est sufficiencia ad hoc ut ipsa sit [31] primum principium omnium eorum que sunt, eo quod eget ut detur sibi materia apta in quam agat et ut remoueatur suum impediens; unde non est in sua essencia et in sua substancia sufficiencia [32] ad dandum omnibus rebus suas [33] perfecciones. Igitur in sua substancia est defectus [34] ad dandum multis eorum que sunt suas perfecciones. Id autem in cuius substancia est defectus non habet in se sufficienciam ad hoc ut non sit [35] suo esse

1. G H ipsam enim... essenciam *omit.* — 2. G et suum *omit.* — 3. G H iuuari. — 4. G illi H ali. — 5. D V in ea *omit.* — 6. H omnino *omit.* — 7. H similiter. — 8. C existencie *add.* — 9. H similiter. — 10. G. sibi sui accionibus egebat H sui accionibus egebat. — 11. C suum esse *add.* — 12 H agens *omit.* — 13. G est ostensum. — 14. C agat H agens non semper *omit.* — 15. D E semper *add.* — 16. G subiectorum. — 17. G non *omit.* — 18. E tantum *omit.* — 19. D de comparacione ad comparacionem tantum. — 20. H quod tunc quod. — 21. D in potencia *add.* V *add. et correx.* — 22. G ponimus. — 23. G hoc ita *omit.* — 24. H sed ipsa non necessario. — 25. C immutatur. — 26. H perfeccio. — 27. H secundum quas uel quia agit secundum materiam et subiectum. — 28. D H V agit. — 29. G V aliquod extra se. — 30. D V uel utrumque *omit.* — 31. G ipsa *omit.* — 32. D sufficiencia *omit.* — 33. G suas *omit.* — 34. E scilicet quia *add.* — 35. G in *add.*

aliud principium, et [1] ut sit res cuius esse sit per seipsum ita ut esse eius non sit ab alio a se. Sequitur ergo necessario ut sit alia causa que adiuuet [2] in dando sibi materiam [3] in quam agat.

Palam autem est quod subiecta in que agit intelligencia agens sunt [4] uel corpora uel uires in corporibus generatis [5] corruptibilibus. Iam autem ostensum est in libro de generacione et corrupcione quod cause que sunt partes [6] corporum celestium [7] ipse sunt principia prima agencia [8] hec corpora. Igitur ipse dant intelligencie agenti materias [9] et subiecta in que agat. Omne enim corpus celeste mouetur a motore qui non est corpus, nec in corpore omnino, qui est causa esse [10] illius et eius [11] per quod substancietur, cuius ordo in [12] esse quod est sua substancia est secundum ordinem [13] illius corporis. Motor igitur eius quod est perfeccius inter illa est perfeccior inter motores; perfeccius autem in esse est celum primum [14], igitur perfeccior inter motores est motor primi celi.

Sed quia motor primi celi fuit principium per quod fuit esse duarum rerum discretarum quarum una est per quod substanciatur primum
78v celum et est [15] substancia corporea celestis, altera est motor spere stellarum fixarum et hic est essencia que nec est corpus nec in corpore, ideo [16] non fuit possibile ut daret utrumque illorum secundum [17] unum modum et unum aliquid in sua essencia secundum quod per illud substanciatur, sed secundum duas naturas, quarum una est perfeccior altera eo quod illa [per quam [18] dat id [19] quod est perfeccius [20], quod non est corpus, est [21] perfeccior ea] [22] per quam dat id quod est corporeum.

Igitur ipsa non substanciatur nisi per duas naturas, quoniam ex illis utrisque est suum esse. Igitur esse eius habet inicium, eo quod id in quod diuiditur causa est per quam substanciatur. Igitur non potest esse ut motor primi celi sit primum [23] principium omnium que sunt, sed habet aliud [24] principium necessario et id [25] principium est perfeccioris esse quam illud. Postquam autem motor primi celi non est in [materia] [26] sequitur necessario ut sit in sua substancia [27]. Intelligencia igitur ipsam intelligit suam essenciam et essenciam eius quod est principium sui esse.

Igitur manifestum est quia id quod intelligit de principio sui esse perfeccius est quam sit sua natura et id per quod intelligit suam essenciam, que est ei proporia, est minus. Non est autem opus [28] diuidi eius

---

1. E et *omit.* — 2. G H se *add.* — 3. C materiam sibi. — 4. E quod subiecta intelligencia agens uel. — 5. G uel uires uel corpora in corporibus generatis H uel corpora uel vires in corporibus et generacionibus et corporibus. — 6. G partes *omit.* — 7. C corporum celestium partes. — 8. C prima principia. — 9. G H materiam. — 10. D V esse *omit.* — 11. C esse eius et illius. — 12. C suo *add.* — 13. E et fortitudinem. — 14. E nec esse est esse celum primum D est in esse celum primum V est in esse est celum primum. — 15. D primum celum et est *omit.* V *omit et in marg. add.* — 16. G et ideo. — 17. G secundum *omit.* — 18. G quod. — 19. G per *add.* — 20. G perfeccius est. — 21. G est *omit.* — 22. F per quam dat... perfeccior ea *omit.* — 23. H primum *omit.* — 24. H illud. — 25. C D E V illud. — 26. F modo. — 27. G substancia *omit.* — 28. D non autem opus est V non autem est opus.

essenciam [1] in duas naturas nisi in has; set principium quod est principium per quod substanciatur motor primi celi est unum [2] ex omnibus partibus necessario, nec potest aliquid esse perfeccius eo [3], nec est ei principium. Ipsum igitur est principium omnium principiorum et principium primi [4] eorum que sunt et hoc est intelligencia quam ponit Aristoteles in littera [5] in libro.[6] de metaphisica. Unumquodque autem illorum eciam intelligencia est, sed ille est intelligencia prima et primum quod est et uerum primum et unum primum, sed hec alia non fuerunt intelligencie nisi per illud secundum ordinem. Considerare autem de hiis [7] supra hoc quod diximus est preter intencionem nostram [8] hic [9].

FINIS ALPHARABII DE INTELLECTU ET INTELLECTO [10]

LIVRE D'ALFARABI SUR L'INTELLECT ET L'INTELLIGIBLE [1]

Alfarabi a dit [2] que le mot intellect [3] s'emploie en beaucoup de sens. L'un d'eux est celui où le vulgaire parle d'un homme « intelligent », c'est-à-dire : capable de discernement. Le deuxième est l'intellect que les mutakallīmūn [4] citent continuellement en disant : l'intellect exige ceci ou refuse cela. Le troisième intellect est celui dont Aristote traite dans son livre sur les démonstrations [5]. La quatrième est celui dont Aristote parle au livre VI de son traité de morale [6]. Le cinquième est l'intellect dont Aristote parle dans son livre sur l'âme [7]. Le sixième est l'intelligence dont il traite dans son livre de métaphysique [8].

1. Ainsi, par cet « intellect » qui fait dire au vulgaire qu'un homme est intelligent, ou entend un homme qui fait preuve de discernement [9].

---

1. G H eius essenciam diuidi. — 2. H unum *omit.* — 3. C eo esse perfeccius. — 4. G H primum. — 5. D V in littera I. — 6. G in libro *omit.* — 7. G H que sunt *add.* — 8. G H nostram intencionem. — 9. D V Completus est liber deo gracias *add.* H Explicit tractatus Alfarabii de intellectu. — 10. F Babington scripsit *add.*

---

1. Titre du traité arabe « Sur les significations du mot intellect ». Voir Fr. DIETERICI, *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen* p. 61.

2. Addition du texte latin. L'arabe débute ainsi : « Par le mot *intellect*, on désigne... ». *Ibid.*, p. 61.

3. Dieterici traduit intentionnellement l'arabe ‘aḳl = gr. νοῦς, tantôt par *intellect* et tantôt par *raison*. Il nous a semblé préférable de conserver l'ambiguïté d'*intellect*, puisque c'est précisément la multiplicité de ses significations qui fait l'objet du traité.

4. Latin : *locutores* ; Fr. Dieterici : die Dialektiker (p. 61) ; traduction qui lui a été suggérée par le contexte ; voir plus loin art. II.

5. ARISTOTE *Poster. Analyt.*, II, cap. 15.

6. DIETERICI (*op. cit.*, p. 215) observe que νοῦς est ici plus ou moins confondu avec φρόνησις et renvoie en conséquence à *Ethic. Nicom.*, VI, 5 et VI 16.

7. *De anima.* III, 5.

8. *Metaph.*, XI, 7-9.

9. «... was man mit vernünftigem Nachdenken bezeichnet... » FR. DIETERICI, *op. cit.*, p. 62.

mais ils appellent quelquefois [1] *intelligent* celui qui garde bien sa foi [2]; la foi, d'autre part, est entendue par eux au sens de *vertu* ; ils entendent donc alors par *intelligent* celui [3] dont l'esprit est capable de découvrir ce qu'il faut faire, parce que cela est bon et louable, ou ce qu'il faut éviter, parce que cela est mauvais ; ils refusent au contraire d'attribuer un bon esprit [4] à celui qui invente le mal, mais ils l'appellent un homme rusé, retors et autres noms du même genre, la prudence étant alors la capacité qu'un esprit possède de découvrir ce qui est bon, afin de le faire, ou ce qui est vraiment mauvais, afin de l'éviter. Ainsi, ces hommes n'entendent généralement par intellect que ce qu'Aristote entend par prudence [5]. Le vulgaire, donc, se divise en deux sectes touchant le sens de ce mot : certains disant qu'un homme intelligent ne mérite pas le nom d'intelligent s'il n'a pas de foi [6] et refusant d'appeler *prudent* un méchant, quand bien même il fait preuve de qualités d'esprit pour imaginer le mal, les autres, au contraire, appellant intelligent celui dont l'esprit est capable de découvrir ce qu'il faut faire, que ce soit bien ou mal, de sorte, que pour eux, *intelligent* ne signifie rien d'autre que prudent [7]. D'autre part, chez Aristote, le *prudent* est celui dont l'esprit, capable de découvrir

1. Tous les manuscrits latins connus de nous présentent ici la même lacune qui peut s'expliquer par un bourdon soit dans l'archétype latin soit dans la copie arabe sur laquelle la traduction a été faite. De toute façon, la traduction latine est ici inintelligible. Le texte complet est celui-ci : « mais ils appellent parfois *quelqu'un ou quelque chose* intelligent, *alors que d'autrefois ils refusent de le nommer intelligent* ; *ainsi, par exemple, ils soutiennent que pour être* intelligent on a besoin d'avoir une religion... » etc. Cf. F. DIETERICI, p. 62. Les mots en italiques sont omis par la traduction latine.

2. « qui bene servat suam fidem » traduit l'arabe : « a besoin d'une religion». Voir F. DIETERICI p. 62. Notre collègue de l'Université Harvard, M. H. A. Wolfson nous informe que la traduction hébraïque publiée par M. Rosentein donne la même leçon.

3. F. DIETERICI : « celui *qui est vertueux* et dont l'esprit... » *Op. cit.*, p. 62.

4. F. DIETERICI : « ils refusent au contraire *d'appliquer ce nom à celui dont l'esprit se révèle bon* pour inventer le mal... » *Op. cit.*, p. 62.

5. La traduction latine est ici à peine intelligible : « par prudence. *Or, lorsqu'on nomme quelqu'un prudent, on veut dire par là qu'il possède la pénétration nécessaire pour discerner ce qu'il faut absolument choisir ou ce qu'il faut absolument éviter. Quand donc ils ont plusieurs fois appliqué cette qualification à l'homme qu'ils considèrent comme* prudent, *ou à l'un de ses semblables, lorsqu'on vient à leur demander si l'on peut aussi désigner de ce nom un homme méchant mais doué de la pénétration nécessaire pour faire ce qu'ils considèrent comme mauvais, ils s'arrêtent et hésitent à nommer prudent un homme de ce genre ; quand au contraire on leur demande si l'on peut appeler rusé ou retors, ou d'autres noms semblables, celui qui use de sa pénétration pour mal faire, ils n'hésitent pas à leur appliquer ces qualifications ; il ressort de ce que disent ces gens que l'on ne saurait considérer comme* prudent *que celui qui joint à la pénétration d'esprit la vertu et qui n'emploie l'excellence de son esprit que pour discerner les belles actions à accomplir des basses actions à éviter. Tel serait donc l'homme* prudent. » F. DIETERICI, *op. cit.*, p. 62-63.

6. «... s'il n'a aucune religion... » F. DIETERICI, *op. cit.*, p. 63.

7. La leçon donnée par F. Dieterici pour ce passage semble, à première vue,

vrir ce qu'il faut faire en matière d'actions vertueuses, lorsqu'il faut le faire et selon ce qui convient à chaque moment, possède outre cela la prudence morale [1].

II. Le deuxième intellect, que les dialecticiens se plaisent à citer, lorsqu'ils disent : l'intellect exige ceci, ou : l'intellect rejette cela [2], ne signifie que ce qui est accepté par tout le monde comme vrai. Une proposition [3] acceptée par tous ou par la plupart des hommes, voilà ce qu'ils nomment *intellect*, et vous pourrez facilement vous en rendre compte d'après ce qu'ils disent ou ce qu'ils écrivent dans leurs livres où le mot « intellect » est souvent employé.

III. Quant à l'intellect dont parle Aristote dans son traité sur les démonstrations, on entend par là cette faculté de l'âme par laquelle l'homme acquiert la certitude de propositions universelles, vraies et nécessaires, sans qu'aucune argumentation ni réflexion soient requises, mais naturellement et par une sorte d'aptitude innée, de sorte qu'il ne se rend pas compte d'où il les acquiert ni comment il les acquiert. Cette faculté est donc l'une des parties de l'âme ; c'est à elle qu'échoit la connaissance première et la certitude des propositions dont nous

---

moins satisfaisante que celle du texte latin médiéval ; cela tient à ce que la traduction latine a simplifié le texte arabe qui est ici assez ambigu. Mr H. A. Wofson propose la traduction littérale que voici : « Les gens du commun se divisent en deux groupes dans l'interprétation de ce terme : un groupe admet spontanément que nul ne peut être appelé sage s'il n'a pas de religion et que le méchant ne saurait être appelé sage par eux, même si la pénétration de son jugement lui permet d'atteindre le mal qu'il peut faire ; l'autre groupe, bien qu'il appelle sage n'importe quel homme à cause de la pénétration d'esprit dont il fait preuve dans tout ce qu'il a à faire, hésite pourtant et se dérobe lorsqu'on demande une réponse en ce qui concerne le cas d'un homme méchant, mais qui fait preuve d'un bon jugement en faisant le mal qu'il veut faire ; il est clair, par conséquent, que tous les gens du commun, quels qu'ils soient, lorsqu'ils usent du terme *sage*, l'entendent au sens de *prudent*. »

1. « prudenciam moralem ». Fr. Dieterici, *op. cit.*, p. 63 traduit l'arabe : « et est outre cela, un homme vertueux. » Même sens dans le texte hébreu (H. A. Wolfson). La signification du passage entier devient alors claire : le vulgaire se divise en deux groupes sur le sens d'intellect : certains déclarent nettement qu'un homme intelligent doit avoir de la religion ; d'autres disent simplement qu'un homme intelligent est celui qui arrive à faire ce qu'il veut, seulement quand on les presse de dire si un homme qui use de son intelligence pour le mal est intelligent, ils se dérobent ; d'où il résulte que tous s'accordent pour admettre qu'*intelligence* signifie *prudence* ; or, selon Aristote, la prudence ne va pas sans la vertu morale ; ce que ces hommes entendent par *intelligent* est donc un homme qui a la pénétration nécessaire pour savoir ce qu'il faut faire et qui, en outre, est un homme vertueux.

2. Fr. Dieterici : « lorsqu'ils disent : ceci appartient à ce que la raison doit affirmer ou qu'elle doit nier, ou à ce que la raison accepte ou qu'elle n'accepte pas. « *op. cit.* p. 64.

3. « Sententiam... ». La leçon donnée par C E : « scientiam » nous semble meilleure. Mr H. A. Wolfson observe que le mot arabe correspondant est le même qui vient d'être traduit immédiatement avant par « probabile », c'est à dire : ce qui est accepté comme vrai par la pensée ; *scientiam*, au sens vague de « connaissance» serait donc une meilleure traduction et comme, paléographiquement, le passage de *scientiam* à *sententiam* n'est que trop aisé, on peut admettre qu'il s'est produit. Fr. Dieterici traduit : « Das Augenscheinliche,... » *Op. cit.*, p. 64.



avons parlé [1], sans aucune réflexion [2] ni considération, et ces propositions sont les principes des sciences spéculatives [2].

IV. Quant au quatrième intellect [3] qu'il mentionne dans le sixième traité de son livre de morale, on entend par là cette partie de l'âme à laquelle échoit avec le temps, grâce à une expérience fréquente de tous les objets contenus dans tous les genres, la certitude des propositions et des jugements concernant les choses qui relèvent de la volonté et dont la nature est telle qu'il faut les choisir ou les éviter [4]. Ainsi donc, les jugements que l'homme acquiert de cette manière et par cette partie de l'âme servent de principes à l'homme prudent [5] pour discerner, parmi les choses qui relèvent de sa volonté, celles qu'il doit vouloir de celles qu'il doit éviter. Ainsi le rapport de ces jugements à ce que l'on peut découvrir à l'aide de la réflexion [6] est le même que le rapport des principes premiers [7], dont il est question au *Traité de la démonstration*, à ce que l'on en déduit. De même en effet que les principes servent aux auteurs [8] des sciences spéculatives à découvrir par eux dans ces sciences spéculatives [9] ce dont la nature est d'être connu seulement, et non pas fait [10], de même aussi ces jugements servent de principes

1. Fr. Dieterici donne pour ce passage : « ...nous avons parlé. Or ceci se produit absolument sans réflexion ni considération. La certitude de ces principes suprêmes, dont nous avons indiqué le caractère, et ces principes eux-mêmes, constituent les fondements des sciences spéculatives. »

2. Fr. Dieterici : « Nachdenken », *op. cit.*, p. 64, ce qui suppose que l'arabe porte « réflexion », plutôt que « préméditation », leçon donnée par certains mss. latins.

3. « Par le mot intellect qu'Aristote... » Fr. Dieterici, *op. cit.* p. 64.

4. « ... il (Aristote) entend la partie (la faculté) de l'âme qui provient d'une familiarité prolongée avec un genre quelconque d'objets. Il se produit, en raison de la longue expérience que, avec le temps, l'âme acquiert de tous les objets contenus à l'intérieur d'un genre, une certitude dans les jugements et les principes concernant les choses qui relèvent de la volonté et dont la nature est telle qu'elles doivent être choisies ou évitées. » Fr. Dieterici, *op. cit.*, p. 64. — Les mots « proposiciones affirmative » que F ajoute n'ont aucun sens et ne correspondent à rien dans l'original.

5. Le latin abrège quelque peu l'arabe : « C'est cette partie de l'âme qu'Aristote nomme « prudence » au VI[e] livre de l'éthique, et les jugements que l'homme acquiert de cette façon et par cette partie de l'âme servent de principes à ceux qui sont doués de prudence et de réflexion, dans la mesure où c'est leur habitude de déduire quels objets de la volonté il faut choisir et quels il faut éviter. » Fr. Dieterici, *op. cit.*, p. 65.

6. «... ad id quod inuenitur per hunc intellectum... » ne peut signifier que le rapport entre les conséquences déduites de ces jugements et l'intellect qu'ils constituent. Fr. Dieterici *op. cit.*, p. 65, l. 11-12 donne d'ailleurs : « was durch die Überlegungskraft erworben ist... ».

7. « ... primarum proposicionum... ». Fr. Dieterici *op. cit.*, p. 65, traduit l'arabe par : « ... comme ces jugements premiers... ».

8. Le latin donne : « ... actoribus... » ; Fr. Dieterici traduit l'arabe par : « ... Anhänger... », *op. cit.*, p. 65.

9. Littéralement : « ... dans les choses d'ordre spéculatif... ». Voir Fr. Dieterici, p. 65, ligne 13.

10. L'arabe donnerait ici un sens différent selon Fr. Dieterici *op. cit.*, p. 65 : « ... was von den speculativen Dingen gewusst und nicht ausser Acht gelassen wird, so sind auch... » etc.

à l'homme prudent et habile pour choisir entre les choses volontaires [1] celles dont la nature est telle qu'elles doivent être faites. Et cet intellect s'accroît chez l'homme à mesure que sa vie s'allonge, parce que ces jugements s'implantent en lui et que des jugements qu'il n'avait pas encore ne cessent de venir s'y ajouter ; aussi les hommes diffèrent-ils considérablement les uns des autres quant à cette partie de l'âme que l'on nomme intellect [2]. Tout homme donc en qui, pour un genre tout entier de choses quelconques, les jugements de ce genre atteignent leur perfection, devient un expert dans ce genre. Le mot « expert », au sens où on l'entend ici, veut dire que s'il formule une opinion quelconque ou conseille quelqu'un, son opinion et son conseil seront acceptés sans qu'on exige de lui aucune preuve, ni qu'on le contredise, ni qu'il lui faille les prouver. C'est pourquoi il est rare qu'un homme devienne tel avant sa vieillesse [3], cat cette partie de l'âme requiert beaucoup d'expériences qui ne sont possibles que dans un long temps [4].

Quant aux mutakallimūn, ils pensent que l'intellect dont ils ne cessent de parler est celui qu'Aristote a mentionné dans son livre sur les démonstrations et c'est celui-là qu'ils veulent dire [5]. D'autre part, si vous faites l'induction des propositions premières dont ils font usage, vous constaterez que ce sont toutes des propositions indubitables pour eux, bien qu'elles ne passent près de vous que pour des propositions probables, mais c'est qu'ils se réfèrent à une chose et qu'ils parlent d'un autre [6].

1. On porrait être tenté de clarifier en traduisant « rebus voluntariis » par « actions volontaires », mais la gaucherie du latin résulte de l'embarras du traducteur qui semble avoir manqué l'opposition entre : choses de l'ordre spéculatif (mal rendu par « de scientiis speculativis »; voir page précédente note 9) et : choses de l'ordre pratique (mal rendu par « de rebus voluntariis »). De toute façon, le sens général est évident : « de même que ceux qui pratiquent les sciences spéculatives déduisent des principes premiers ce que l'on sait dans l'ordre spéculatif, de même ces jugements servent à l'homme prudent de principes pour savoir ce qu'il faut faire dans l'ordre pratique. »

2. Le traducteur latin ne semble pas avoir compris l'original arabe : « Aussi les hommes cherchent-ils à l'emporter les uns sur les autres de mainte manière dans cette partie de l'âme qu'Aristote nomme prudence. » Fr. DIETERICI, *op. cit.*, p. 65.

3. Le traducteur latin semble avoir mal rendu l'arabe si l'on s'en rapporte à l'interprétation de Fr. Dieterici : « C'est pourquoi l'on ne rencontre que rarement un homme de ce genre, même parmi les vieillards... » *Op. cit.*, p. 65-66.

4. : « ... cette partie de l'âme requiert une longue expérience, et ce n'est que dans un temps assez long qu'elle peut l'acquérir de manière à devenir complètement maîtresse de ces jugements. » Fr. DIETERICI, *op. cit.*, p. 66.

5. : « Sie zielen oft darauf hin. » Fr. DIETERICI, *op. cit.*, p. 66.

6. Tel que nous le traduisons ici littéralement, le texte latin semble intelligible. Dieterici donne le sens suivant : que toutes ces propositions sont de celles que tout le monde accepte, c'est à dire qui apparaissent comme vraies à première vue (Voir *op. cit.* p. 66. Notre éminent collègue M. H. A. Wolfson traduit l'arabe de la même façon : des proportions empruntées à ce qui est une connaissance commune immédiate. Cette traduction, sans doute plus exacte, nous est personnellement moins intelligible que la traduction latine médiévale. On comprend qu'Alfarabi reproche aux



V. En ce qui concerne l'intellect dont il est question dans le *De anima*, Aristote lui-même, l'emploie en quatre sens différents : l'intellect en puissance, l'intellect en acte, l'intellect acquis et l'intelligence agente.

a) L'intellect en puissance [1] est ou bien l'âme elle-même, ou bien une partie de l'âme, ou l'une quelconque d'entre les vertus de l'âme, ou quelque chose dont l'essence possède le pouvoir [2] d'abstraire dans tous les objets [3] les essences ou les formes de leurs matières et de faire que toutes deviennent pour elle-même une seule ou plusieurs formes [4]. D'ailleurs cette forme abstraite des matières ne se trouve pas par là séparée de ses matières, dans lesquelles son être subsiste ; elle devient simplement une forme pour cette essence ; mais cette forme abstraite de ses matières et qui devient une forme pour cette essence, c'est les intelligibles, d'un nom dérivé du nom de l'essence qui abstrait les formes des choses de telle sorte qu'elles deviennent [5] pour elle des formes. Quant à cette essence [6] elle est semblable à une matière dans laquelle des formes sont imprimées.

Que l'on se représente en effet une matière corporelle quelconque, par exemple de la cire, dans laquelle on imprime une empreinte qui la pénètre tout entière, de sorte qu'elle devienne cette empreinte et cette forme en surface et en profondeur, et que cette forme soit infusée dans cette matière tout entière [7] ; c'est de cette même manière que ta pensée parviendra à concevoir comment des formes des choses sont acquises par cette essence, qui est semblable à la matière et un sujet pour cette forme [8] ; toutefois elle deva discer-

---

dialecticiens de nommer intellect l'*habitus principiorum* si ces soi-disant principes ne sont que des probabilités ; mais nous avouons ne pas comprendre ce qu'il peut leur reprocher, s'il observe que l'intellect dont ils parlent est l'*habitus principiorum* et s'il avoue en même temps que les propositions qu'ils considèrent comme des principes sont immédiatement évidentes ; car, alors, ces propositions sont bien des principes et l'intellect auquel ils se réfèrent est bien celui dont ils parlent.

1. ARISTOTE, *De anima*. III, 5, 430 1. 24-25.

2. Latin : « essencia apta est ». Dieterici : « die Fähigkeit oder die Bereitschaft» p. 66, l. 21.

3. DIETERICI, *op. cit.*, p. 66, l. 22-23 : « die Formen von allem ,was vorhanden ist, ... »

4. Dieterici : « so dass es diese Formen allesamt ohne die Stoffe zu einer Form für sich macht. » *éd. cit.*, p. 66, l. 23-25.

5. Le texte latin devait porter primitivement « ut fiant », au lieu de « et fiunt ». Dieterici traduit : « dass sie zu Formen für dasselbe wurden, abgeleitet » *op. cit.*, p. 67, l. 5.

6. C'est-à-dire : l'intellect possible.

7. Dieterici donne le sens suivant : Que l'on se représente une matière corporelle quelconque, comme un morceau de cire ; qu'on y imprime une empreinte de telle manière que cette matière et cette forme soient présentes sur la surface et dans la profondeur de la cire et que cette forme pénètre tellement cette matière que la matière tout entière devienne cette même forme à cause de la façon dont cette forme s'étend en elle, de la même manière... etc. » *Ed. citée*, p. 67

8. «... in dieses Wesen... welches gleichsam Stoff und Substrat für diese Form geworden ist,... » DIETERICI, *op. cit.*, p. 67, l. 16-17. Ce qui précède ayant été mal



ner [1] cette dernière de toutes les autres matières qui sont corporelles ; car les matières corporelles [des produits de l'art] ne reçoivent les formes que sur leur surface seulement, non dans leur profondeur [alors que dans les corps naturels c'est le contraire qui arrive][2] ; mais chez une essence de ce genre, l'essence n'est pas distincte des formes des intelligibles comme s'il y avait pour elle une essence distincte et une autre essence distincte pour les formes qui sont en elle ; au contraire, cette essence devient la forme même. Que l'on imagine que l'empreinte ou la configuration [3] imprimées à une cire de forme cubique ou sphérique pût la pénétrer et en traverser la longueur la largeur et la profondeur d'une manière totale, si bien que la cire devînt l'empreinte elle-même [4], c'est d'une manière analogue qu'il faut se représenter l'acquisition des formes des choses dans cette essence, qu'Aristote a nommée, dans son *De anima*, l'intellect en puissance [5].

b) Tant qu'il n'y a en elle aucune des formes des choses, cette essence est l'intellect en puissance ; dès au contraire que des formes des choses se trouvent en elle de la manière que nous avons décrite, cette même essence devient l'intellect en acte, et c'est là ce que signifie *intellect en acte* [6]. D'autre part, lorsque les intelligibles qu'elle abstrait de leurs matières lui sont acquis, ces derniers qui, avant qu'ils ne fussent abstraits de leurs matières, n'étaient intelligibles qu'en puissance, aussitôt qu'ils sont abstraits, deviennent intelligibles en acte et deviennent des formes pour cette essence [7]. Cette essence elle-même, en effet, ne devient intellect en acte qu'en raison des intelligibles en acte [8], mais que ces derniers soient intelligibles en acte et qu'elle même soit intellect en acte, c'est une seule et même chose. Ce que nous voulons donc dire en disant que cette essence est actuellement intelligente [9] est donc simplement que les intelligibles deviennent ses formes de telle manière qu'elle soit [10] ces formes mêmes.

compris, ce passage devait l'être également ; le latin aurait dû dire : « que facta est similis materiae et subiecto illi formae. »

1. Dieterici donne : « cette essence qui est semblable... mais qui se distingue des autres matières corporelles. » *Ed. citée*, p. 67, l. 17-18.

2. Les passages entre crochets sont des additions au texte arabe. Cf. Dieterici, *op. cit.*, p. 67, l. 19-25.

3. Comme on peut le voir par le latin qui donne ici *creacionem* ou *cauacionem* (moins absurde), la traduction est inintelligible ; il est probable que les abréviations de F et de H sont les restes d'un ancien : *conformacionem* ou *configuracionem* qui n'aura pas été compris.

4. Dieterici ajoute : « sans qu'une séparation puisse s'introduire entre son essence et celle de cette configuration ». *Ed. citée*, p. 68, l. 2-3.

5. D'après Dieterici, le texte arabe se couperait autrement : « ... l'intellect en puissance. Celui-ci ne contenait en soi, tant qu'il demeurait tel, aucune des formes des choses... » etc ; mais le sens demeure à peu près le même.

6. « ... und wäre dies somit der Begriff von dem actuellen Intellect. » Dieterici, *op. cit.*, p. 68, l. 13-14.

7. C'est-à-dire : pour l'intellect.

8. Sous-entendu : qu'elle reçoit.

9. C'est-à-dire : exerce actuellement son acte d'intellection.

10. C'est-à-dire : que l'intellect devienne ces formes mêmes.



Ainsi donc, le sens de ces expressions : être intelligent en acte, intellect en acte et intelligible en acte est un seul et même sens et veut dire une seule et même chose. En effet les intelligibles qui n'étaient qu'intelligibles en puissance, existaient, avant qu'ils fussent intelligibles en acte, à titre de formes dans des matières en dehors de l'âme, mais dès qu'ils sont devenus intelligibles en acte, leur être, en tant qu'ils sont intelligibles en acte, n'est plus ce qu'il était en tant qu'ils étaient des formes dans des matières. L'être qu'ils ont en effet en eux-mêmes ou dans des matières n'est donc pas l'être qu'ils ont en tant qu'ils sont intelligibles en acte, car l'être qu'ils ont en eux-mêmes est accompagné de ce qui vient s'ajouter à eux [1], c'est-à-dire tantôt le *lieu*, tantôt le *temps*, tantôt la *position*, tantôt la *quantité*, tantôt la *qualité* qui résulte des qualités corporelles, tantôt enfin l'*action* et la *passion*. Au contraire, dès qu'ils deviennent intelligibles en acte, beaucoup de ces catégories leur sont retirées et leur être devient un autre être [2]. Alors les intelligibles, ou beaucoup d'entre eux, deviennent tels que leurs significations doivent s'entendre de manière différente [3]; par exemple, le *lieu*, que l'on comprend parmi ces catégories, si l'on considère ce qu'il signifie, on ne trouve alors absolument plus rien de sa signification [4], ou bien alors il faudra prendre le mot dans un autre sens qui vous fera acquérir une idée autre et de signification différente [5].

Une fois donc que les intelligibles sont devenus actuels, ils deviennent alors un des êtres de l'univers en tant qu'actuels et en tant qu'ils sont intelligibles en acte on les compte au nombre des choses réelles [6]. Or il est de la nature de tout ce qui est d'être appréhendé par l'intellect et de devenir des formes pour cette essence et, puisqu'il en est ainsi, alors il n'est pas interdit que ces choses ne soient des intelligibles en devenant intelligibles en acte, tandis que cette essence même devient intellect en acte et connaît par là même [7]. Ainsi ce qui est alors connu n'est pas différent de ce qu'est l'intellect dans l'exercice actuel de son acte d'intellection. En effet, ce qui est intellect en acte l'est parce qu'un intelligible devient sa forme et que, cette forme même devenant l'in-

1. C'est le seul sens que nous puissions tirer du latin. D'après Dieterici, le texte arabe donnerait : « Denn das Sein des Intelligiblen an sich leistet allem, was sich ihm verbindet, Folge, das ist einmal dem *Wo*... » etc. *Op. cit.*, p. 69.

2. Dieterici ajoute : un être que l'être précédent n'était pas ; p. 69, l. 15.

3. Selon Dieterici, *op. cit.*, p. 69, l. 15-18, il faudrait lire : « Denn bei allen diesen Kategorien, oder doch vielen derselben wird der Begriff derselben in einer anderen Weise als dort aufgefasst. » Il est difficile d'extraire ce sens du latin.

4. C'est-à-dire : de celle qu'il avait lorsqu'il s'appliquait à des formes matérielles.

5. Selon Dieterici, *op. cit.*, p. 69, l. 21-23, l'arabe donnerait un sens plus clair : « oder aber man muss das Wort *Wo* in einem anderen Sin verstehen, und wäre somit dieser Begriff in einer anderen Weise zu fassen. »

6. Sens exact, mais inutilement compliqué : « Ist nun das Intelligible zum actuell Intelligiblen geworden, so wird es zu einem in der Welt Vorhandenen und rechnet man es somit als Intelligibles zur Gesammtheit des Vorhandenen. » *Op. cit*, p. 69, l. 24.-27.

7. Le latin abrège l'arabe, Dieterici, *op. cit.*, p. 69, l. 27-32.



tellect, il est en acte par son rapport à cette forme seulement, car il reste intellect en puissance à l'égard de tout autre intelligible qu'il n'a pas encore actuellement acquis. Que cet autre intelligible lui soit acquis, il deviendra par là intellect en acte quant au premier et quant au second de ces intelligibles ; lorsqu'il sera devenu intelligent en acte à l'égard de tous les intelligibles, étant par là devenu l'un des êtres, alors il deviendra tous les intelligibles eux-mêmes en acte. Car lorsqu'il aura appréhendé par un acte d'intellection ce qu'est l'intellect en acte, ce qu'il connaît alors n'est pas quelque chose d'extérieur à son essence. Il est en effet évident que lorsque lui-même a l'intellection de son essence en tant que son essence est intellect en acte, alors ce qu'il acquiert du fait qu'il a l'intellection de son essence n'est pas quelque chose dont l'être soit différent de son être, puisque c'est lui-même qui est intelligé en acte ; mais il appréhende de son essence quelque chose en vertu de quoi son être est l'intelligible même qui est son essence [1]. Cette essence devient donc à elle-même intelligible en acte ; or avant d'avoir l'intellection de ces choses, notre âme n'était intelligible qu'en puissance [2], tandis que désormais elle est intelligible en acte parce qu'elle est actuellement objet d'intellection et que son être, en elle-même, est à la fois intellect en acte et intelligible en acte, mais autrement que ces formes lorsqu'elle les a appréhendées pour la première fois [3]. En effet ces formes sont d'abord devenues objets d'intellection parce qu'elles ont été abstraites des matières dans lesquelles elles se trouvaient lorsquelles n'étaient intelligibles qu'en puissance ; ensuite elles ont été appréhendées une deuxième fois et, alors, leur être n'est plus celui qu'il avait été d'abord, mais c'est un être séparé de leurs matières, de sorte qu'elles sont alors des formes qui ne sont plus dans leurs matières et qu'elles sont par là même de l'intelligible en acte.

c) L'intellect acquis. — Donc, lorsque l'intellect en acte connaît l'intelligible, qui n'est pour lui une forme qu'autant qu'il est intelligible en acte, il devient l'intellect que nous avons précédemment nommé intellect en acte et c'est alors qu'il devient l'intellect acquis [4]. Si donc il y a là de ces choses qui ne sont pas des formes dans des matiè-

---

1. Nous donnons ce qui semble être le seul sens que la traduction latine ait pu offrir aux lecteurs du moyen âge ; il est très obscur. D'après l'arabe, Dieterici donne ce sens très satisfaisant : « Besser gesagt : er (der Intellect) denkt von seinem Wesen aus Etwas Vorhandenes, dessen Existenz, als Gedachtes, schon als Existenz in seinem Wesen liegt. » *Op. cit.*, p. 70, l. 20-22.

2. Dieterici, *op. cit.*, p. 70, l. 23-24 donne le sens tout différent : « Dann aber wird dieses Wesen ein actuell Intelligibles, wenn es auch, bevor es gedacht wurde, kein potentiell Intelligibles war. »

3. Le texte latin donne pour tout ce passage un sens intelligible, mais qui diffère sensiblement de celui de Dieterici, *op. cit.*, p. 70, l. 24-28 : « Vielmehr war dasselbe (Wesen) schon ein actuell Gedachtes, nur dass es actuell so gedacht ward, dass sein Sein selbst actuell Intellect und actuell intelligibel war, entgegengesetz dem, wie sonst diese Dinge zuerst an sich gedacht wurden. »

4. Ceci est la seule traduction sauvant tous les mots du texte que nous ayons été capable de découvrir.

res, et qui n'ont jamais été des formes dans des matières, dès qu'elles sont objets d'intellection, elles deviennent quelque chose d'intelligible [1], et telles qu'elles étaient avant d'être intelligées [2]. Le sens de : appréhender quelque chose par l'intellect [3], est donc : il abstrait de leurs matières les formes qui sont dans des matières, de sorte qu'il acquiert par là un être différent de ce qu'il était avant.

Lorsqu'il s'agit de choses qui ne sont pas dans des matières, cette essence [4] n'a nullement besoin de les abstraire, mais comme elle les trouve tout abstraites, elle les appréhende de la même manière qu'elle même trouve son essence, lorsqu'elle est intellect en acte grâce aux intelligibles qui ne sont plus dans des matières [5]. Ainsi leur existence [6] pour autant qu'elles sont objets d'intellection, devient un second intellect, et leur manière d'exister est telle qu'elle était avant qu'elles ne fussent appréhendées par cet acte d'intellection ; et ce que l'on doit comprendre au sujet des formes qui ne sont pas dans des matières est que, lorsqu'elles sont appréhendées par l'intellect, l'existence qu'elles ont en elles mêmes, est exactement la même que celle qu'elles ont dans l'actualité de l'intellect [7]. En effet ce qui est en nous intelligible en acte est de même nature que ces mêmes formes qui ne sont pas dans la matière et n'h ont jamais été, mais de même que nous disons de ce qui est de nous intelligible en acte que cela est en nous, de la même manière devons nous le dire de ces formes qui sont dans le monde [8]. Or ces formes ne peuvent être parfaitement appréhendées par l'intellect qu'après que tous les intelligibles, ou la plupart d'entre eux, ont été acquis en acte, et que l'intellect acquis a été obtenu ; c'est alors que ces formes seront intelligées et qu'elles deviendront en quelque sorte des formes pour l'intellect en tant qu'il est intellect acquis.

---

1. « ... so werden dieselben, wenn sie gedacht werden, zu Etwas Vorhandenem d. h. sie sind von gedachter Existenz. » DIETERICI, *op. cit.*, p. 71, l. 12-13.

2. DIETERICI, *op. cit.*, p. 71, l14, donne : « Sie hatten dieselbe schon, bevor sie gedacht wurden. » Ce qui suppose que le latin devrait être : « Sed talia erant antequam intelligerentur » en supprimant *qualia* : mais elles étaient déjà telles avant d'être intelligées ; ce qui donne un sens satisfaisant.

3. DIETERICI, *op. cit.*, p. 71, l. 15-16, donne : « Denn unser Ausspruch : dass Etwas zum ersten mal gedacht wurde, bedeutet... » Le latin supprime : « Zum ersten mal », qui est important.

4. C'est-à-dire : l'intellect.

5. « ... und so erfasst er sie ebenso wie sein Wesen, sofern dieses actueller Intellect ist, das Intelligible stofflos erfasst und es denkt. » DIETERICI, *op. cit.*, p. 71, l. 23-24. C'est-à-dire : elle les trouve tout abstraites, et elle les saisit de la même manière que son essence, pour autant qu'elle est l'intellect en acte, saisit l'intelligible sans matière et le pense. »

6. Savoir : celle de ces formes intelligibles.

7. Le sens original semble avoir été : ce que l'on doit comprendre au sujet des formes qui ne sont pas dans des matières, lorsqu'on dit qu'elles sont, est que leur existence propre est exactement de même ordre que celle qu'elles ont dans l'intellect quand il les appréhende. Cf. DIETERICI, *op. cit.*, p. 71-72.

8. Nous traduisons le *que sunt*, donné par le latin, mais il nous demeure peu clair.



Ainsi l'intellect acquis sert en quelque sorte de sujet pour ces formes et ce même intellect acquis sert en quelque sorte de forme pour l'intellect en acte ; par conséquent, l'intellect en acte est comme une matière et un sujet pour l'intellect acquis, et, à son tour, l'intellect en acte est une forme pour cette autre essence[1], laquelle essence est semblable à une matière, et à partir de là les formes commencent de descendre jusqu'à la forme corporelle matérielle, d'où elles recommencent à s'élever jusqu'à ce que, progressivement, elle se séparent de la matière, selon les modes de la séparation de ce qui leur est supérieur [2].

Si donc, il y a[3] des formes qui ne sont aucunement dans des matières, n'y ont jamais été et n'y seront jamais, elles luttent entre elles de perfection et de séparation ; il y a donc aussi entre elles un certain ordre d'être et, quand on considère leur manière d'être, les plus parfaites d'entre elles sous ce rapport[4] jouent le rôle de formes par rapport aux inférieures, jusqu'à ce que l'on parvienne à la moindre de toutes, qui est l'intellect acquis, et la descente ne cessera pas ensuite jusqu'à ce que l'on parvienne à la matière de l'essence[5], puis à ce qui se trouve de facultés animales au-dessous d'elles, puis à la nature[6], et la descente ne cessera plus ensuite jusqu'à ce que l'on parvienne aux formes des éléments, les plus viles des formes existantes. Aussi leur sujet est-il plus vil que tous les autres sujets, et c'est la matière première. Lorsqu'on s'élève au contraire à partir de la matière première, on parvient graduellement à la nature, qui consiste en formes corporelles subsistant dans des matières hyliques ; à partir desquelles, remontant encore, on arrive à cette essence [7], puis, en remontant plus haut, on arrive à l'intellect acquis, et alors on parvient à ce dont la nature est semblable à celle des astres [en proportion de la hauteur où l'on se trouve au-dessus des matières corporelles] [8]. Que si l'on s'élève de nouveau à

1. Savoir : l'intellect en puissance.

2. Quelque chose de l'arabe s'est perdu au cours de la traduction : « bis sie sich langsam von den Stoffen trennten, und dem Immateriellen, mit einander wetteifernd, zustrebten. » DIETERICI, *op. cit.*, p. 72, l. 27-28.

3. Le *si autem fuerunt* du texte latin n'a guère de sens. L'arabe donnait : « Ces formes elles-mêmes qui n'ont jamais eu et n'ont pas de matière, luttent entre elles de perfection et d'immatérialité. » DIETERICI, *op. cit.*, p. 72, l. 29-31.

4. « secundum hanc uiam... », c'est-à-dire : « in dieser Weise... » ; *ibid.*, p. 72, l. 32.

5. DIETERICI traduit « bis... zu diesem Wesen... » (p. 73, l. 3-4). Le sens n'en est pas plus clair. Il semble qu'Alfarabi pense à l'intellect en acte qui sert de matière à l'intellect acquis et se trouve en effet entre ce dernier et les facultés inférieures de l'âme : intellect en puissance, etc.

6. C'est-à-dire, comme le dit plus loin Alfarabi : à l'ordre des formes corporelles.

7. C'est-à-dire : l'intellect en acte.

8. Le passage entre crochets nous semble incompréhensible. L'arabe semble avoir donné du travail à DIETERICI, *op. cit.*, p. 73, l. 14-17 : « und zuletzt zu dem erworbenen Intellect kommen, d. h. zu dem, was den Sternen und der Grenze, bis zu welcher die Dinge, die mit der Materie und dem Stoff in Beziehung stehen, gelangen, ähnlich ist. »

partir de là, on parvient au premier ordre des êtres séparés, ordre dont le premier est celui de l'intelligence agente.

d) L'intelligence agente. — Ainsi l'intelligence agente dont Aristote fait mention au livre III du *De anima* est une forme séparée, qui n'a pas été dans une matière et n'y sera jamais ; et comme l'âme est intellect en acte [1], toute sa vertu est de s'assimiler à l'intelligence acquise [2]. C'est elle qui a rendu intellect en acte cette essence qui n'était intellect qu'en puissance et qui fait que ce qui n'est intelligible qu'en puissance devienne intelligible en acte. Elle est à l'égard de l'intellect en puissance dans le même rapport que le soleil à l'égard de l'œil, lequel reste vision en puissance tant qu'il est dans les ténèbres. La vision en effet n'est que vision en puissance tant qu'elle est dans les ténèbres [3]. Le concept de ténèbre est celui d'illumination en puissance ou privation d'illumination en acte ; quant au concept d'illumination, c'est celui d'irradiation par un objet lumineux placé en face.

Ainsi donc, lorsque la lumière parvient dans la vue, dans l'air ou dans un milieu analogue, l'air, avec la lumière qui s'y trouve, devient visible en acte et les couleurs deviennent visibles en acte [4]. Mais je dis en outre que la vue ne devient pas vue en acte seulement parce qu'il se produit en elle une irradiation en acte, mais encore parce que, lorsque cette irradiation se produit en elle [5], les formes des objets visibles se trouvent en elle [6] et elle devient vue en acte de sorte qu'elle se représente les formes des objets visibles. Mais avant cela il faut nécessairement qu'il y ait un rayon de soleil ou de quelque autre objet pour qu'il y ait [7] quelque chose d'illuminé en acte, et alors ce qui était visible en puissance devient visible en acte. Ainsi le principe par lequel la vue devient vue en acte après avoir été vue en puissance et par lequel les visibles en puissance deviennent visibles en acte, est l'irradiation produite dans la vue par le soleil.

C'est d'une manière analogue que se trouve acquis dans cette essence qui est un intellect en puissance quelque chose qui joue à son égard le même rôle que l'irradiation en acte à l'égard de la vue, et c'est l'intelligence agente qui le lui confère. Celle-ci est donc le principe qui

1. Dénué de sens. Dieterici donne le sens suivant : « Cet intellect est en un certain sens un intellect actuel. » *Op. cit.*, p. 73, l. 25.

2. Semble rendre ce que Dieterici traduit simplement par : « et il a une grande ressemblance avec l'intellect acquis. » *Op. cit.*, p. 73, l. 25-26. Le latin *intellecte* nous semble dénué de sens.

3. Cette phrase semble une glose ajoutée à l'arabe. Le texte même en est d'ailleurs corrompu ; il faut lire « Uisio enim non est nisi uisio in potentia dum est in tenebris. »

4. Dieterici donne au contraire : « l'œil devient voyant en acte et les couleurs deviennent vues en acte. » *Op. cit.*, p. 74, l. 8-9.

5. Le latin « fit ei irradiacio in effectu » ne semble correspondre à rien.

6. Nous supprimons « in lumine » à quoi nous ne réussissons pas à découvrir un sens et qui ne semble d'ailleurs pas appartenir à l'arabe, *op. cit.*, p. 74, l. 14.

7. La leçon *irradiatum* appuyée par F G H ne donne pas un sens clair dans l'état présent du texte latin ; *irradiacio*, plus satisfaisant en apparence, est pourtant probablement moins bon. C'est une conjecture pour sauver un texte gâté.



fait que ce qui est intelligible en puissance devient intelligible en acte. Et de même que c'est le soleil qui fait que l'œil soit vision en acte et que les visibles en puissance soient visibles en acte, au moyen de la lumière qu'il leur confère, de même c'est l'intelligence agente qui fait passer à l'acte l'intellect qui est en puissance et le fait être intellect en acte au moyen de ce qu'elle lui transmet comme venant de ce principe et c'est par là que les intelligibles en puissance deviennent intelligibles en acte.

L'intelligence agente est donc de la même espèce que l'intellect acquis. Les formes des substances séparées qui lui sont supérieures [1] se trouvent en elle de manière permanente, sans commencement et sans fin ; mais l'être de ces substances dans l'intelligence agente s'y rencontre dans un ordre tout différent de l'ordre où elles se trouvent dans l'intellect en acte ; car la forme qui s'offre à nous la première lorsque nous nous élevons vers les choses les plus parfaites à partir de celles qui sont moins parfaites, est moins excellente [2], comme il est prouvé au *Livre des démonstrations*, puisque nous ne nous élevons à ce qui est inconnu qu'à partir de ce qui est plus connu pour nous. Or ce qui est en soi d'un degré d'être plus parfait, cela est plus inconnu par rapport à nous et notre ignorance en est plus grande.

Il faut donc nécessairement que l'ordre des choses qui sont dans l'intellect en acte soit inverse de leur ordre dans l'intelligence agente. L'intelligence agente, en effet, pense d'abord parmi les êtres, ce qu'il y a de plus parfait [3]; car les formes qui sont aujourd'hui dans des matières sont dans l'intelligence agente à l'état de formes abstraites, non en ce sens qu'elles auraient été auparavant dans des matières et qu'ensuite elles aurient été abstraites, mais en ce sens que ces formes n'ont jamais cessé d'être en acte dans cette intelligence. Lors donc que cette intelligence pénètre par son acte d'intellection la matière première et les autres matières, elle leur donne les formes en acte qui se trouvaient en elle-même [4]. L'être produit dont nous parlons ici est surtout celui de ces formes, mais il ne pouvait être produit que grâce à la génération de ces matières. Or il est vrai que toute forme qui se trouve dans l'intelligence agente y est indivisible ; il n'est donc pas étonnant, puisque l'intelligence agente n'est pas divisible et que les choses qui sont dans son essence ne sont pas divisibles, que ce qu'elle donne à la matière soit semblable à ce qui est dans sa substance, bien que la matière ne le reçoive qu'à l'état de division [5]; et c'est ce qu'Aristote montre dans son *De anima* [6] et sa *Métaphysique*.

1. Dieterici lit dans l'arabe : « Die Formen des Vorhandenen... » p. 75, l. 10, ce qui donne un sens différent.

2. Le latin résume ici l'original et contient une erreur évidente, car « excellentior » ne donne aucun sens, et est au contraire démenti par le contexte.

3. Le *post perfectius* ne semble pas nécessaire. Cf. DIETERICI, *op. cit.*, p. 75, l. 26-27.

4. Le latin ne concorde pas avec ce que donne DIETERICI, *op. cit.*, p. 75, 32-76, 3.

5. Le latin résume ici l'arabe ; ce que Dieterici a lu dans l'original semble un peu plus clair ; sans pourtant être parfaitement sûr, p. 75-76.

6. Le texte arabe traduit par Dieterici s'arrête ici : (Cf. p. 76, note 1) ; Dieterici

Ici se pose une question. S'il était possible de trouver des formes de ce genre en dehors de toute matière, quel besoin y avait-il de les introduire dans des matières, ou comment sont-elles descendues d'un être plus parfait à un être inférieur ? On répondra peut être qu'il n'y avait d'autre raison à cela que de conférer à la matière un être plus parfait ; mais alors il résulterait de cela que ces formes n'auraient été engendrées qu'en vue de la matière, ce qui est contraire à la doctrine d'Aristote. Ou bien alors on dira que tous ces êtres ne sont dans l'intelligence agente qu'en puissance. Mais par l'expression : en puissance, il ne faut pas comprendre que l'intelligence agente soit en puissance pour recevoir cette forme et qu'il la reçoive ensuite [1] ; elle veut dire que cette intelligence a la puissance d'introduire ces formes dans la matière, c'est-à-dire la puissance d'agir sur autre chose que soi. C'est elle en effet qui introduit ces formes dans des matières et qui s'efforce ensuite de les rapprocher peu à peu de l'état de formes séparées jusqu'à ce que se produise un intellect acquis.

Par là, la substance de l'âme de l'homme, ou l'homme avec ce qui fait de lui une substance, se trouve rapproché de l'intelligence agente, ce qui est pour lui la fin dernière et une autre vie. Ainsi en effet l'homme acquiert enfin quelque chose qui fait de lui une substance ; il acquiert sa perfection ultime, qui est d'accomplir dans une autre substance une autre action qui fasse de lui une substance et c'est ce que veut dire : une autre vie [2]. Alors en effet son action ne s'exerce pas dans quelque chose d'extérieur à son essence ; pour l'âme, agir n'est alors rien d'autre que d'appréhender sa propre essence. Son essence, son action et son être sont alors une seule et même chose, de sorte que pour exister elle n'aura plus besoin que le corps lui serve de matière, et qu'en aucune de ses actions elle n'aura plus besoin d'être aidée par l'une des facultés animales qui sont dans le corps ; d'un mot elle n'aura absolument plus besoin d'instrument corporel [3]. Le plus bas de tous les états de l'âme est en effet celui où, pour exister, il est nécessaire qu'un corps lui serve de matière et qu'elle soit une forme dans un corps ; c'est au contraire un degré supérieur que celui où, pour exister, il n'est plus nécessaire qu'un corps lui serve de matière, encore qu'elle puisse avoir besoin de s'en servir comme d'un instrument corporel et d'être aidée par ses facultés dans plusieurs de ses actions, à savoir le sens et l'imagination ; mais l'état où son être est le plus parfait de tous est celui où elle se trouve dans la disposition que nous avons dite.

---

traduit le reste d'après la version hébraïque publiée par ROSENSTEIN, *De intellectu intellectisque*, Breslau, 1858. Il va de soi que cette traduction n'offre pas plus de garanties que la traduction latine médiévale et que nous ne pouvons plus songer à éclairer ou compléter l'une par l'autre.

1. Seul sens possible de « et postmodum fiat in eis » (sous entendu : formis) dans la mesure où cela en a un.

2. Le latin est ici dénué de sens. Alfarabi veut dire : l'homme s'est rapproché de l'intellect agent, et c'est en quoi consiste pour lui le souverain bien et la vie céleste ; souverain bien et vie céleste consistent en effet pour lui à être constamment tourné vers ce qui lui confère sa plus haute perfection, c'est-à-dire, l'intelligence agente.

3. Nous supprimons *in ea*, ainsi que font D V.

VI. — Que l'intelligence agente existe, c'est ce qui a été montré[1] dans le *De anima*. Pourtant[2], il semble qu'elle ne soit pas toujours agente, mais que tantôt elle agisse et tantôt non. Or, pour qu'il en fût ainsi il faudrait nécessairement que pour pouvoir tantôt agir et tantôt ne pas agir, elle se trouvât dans des états[3] différents et qu'elle variât selon ces différents états ; mais si elle ne se trouvait pas constamment dans son ultime perfection, ce ne sont pas seulement des changements d'état qu'il lui faudrait subir, mais encore des changements d'essence, puisque sa perfection ultime se trouverait dans sa substance tantôt en puissance et tantôt en acte, et qu'alors ce qui serait en elle en puissance serait matière par rapport à ce qui s'y trouverait en acte. Or nous avons affirmé qu'elle est séparée de toute matière et, puisqu'il en est ainsi, elle devra toujours être dans son ultime perfection.

En réalité, l'intelligence agente se trouve bien varier selon différents rapports, sans qu'il y ait pourtant aucune imperfection dans son essence, car cela ne lui arrive que parce qu'elle ne trouve pas toujours les conditions nécessaires pour qu'elle agisse, soit qu'elle ne trouve pas prêts la matière ou le sujet sur lesquels agir, soit qu'il y ait quelque empêchement extérieur qui finira par être levé, ou les deux. Il apparaît donc par là qu'elle n'a pas en elle de quoi être le principe premier de tout ce qui est. Puisqu'elle a besoin qu'on lui donne une matière convenable pour qu'elle puisse y agir et que l'on écarte d'elle les obstacles, c'est qu'il n'y a pas dans son essence et dans sa substance un manque de ce qu'il faut pour donner à beaucoup d'êtres leurs perfections. Or ce dans la substance de quoi il y a un manque, n'a pas en soi ce qu'il faut pour qu'un autre ne soit pas le principe de son être et pour que ce soit une chose dont l'être existe par soi de sorte que son être n'existe par rien d'autre que soi. Il résulte donc nécessairement de là qu'il doit y avoir une autre cause qui l'aide en ce qu'elle lui donne une matière sur laquelle elle puisse agir.

Il est d'autre part manifeste que les sujets sur lesquels agit l'intellience agente sont soit des corps soit des facultés de corps engendrables et corruptibles. Or, il a été déjà démontré dans le *De Generatione et corruptione* que les causes dont les principes premiers agissent sur ces corps font partie des corps célestes. Ce sont donc elles qui fournissent à l'intelligence agente des matières et des sujets où agir. En effet, tout corps céleste est mu par un moteur qui n'est ni un corps, ni aucunement dans un corps, mais qui est cause à la fois de ce corps et de ce qui en fait une substance[4], et dont l'ordre dans la série des êtres correspond à l'ordre de ce corps. Ainsi le moteur du plus parfait d'entre les corps est le plus parfait d'entre les moteurs ; or le corps le plus parfait est le premier ciel, le plus parfait d'entre les moteurs est donc le moteur du premier ciel.

1. C'est-à-dire : prouvé par Aristote, *De anima*, III, 5, où il s'agit, bien entendu, de l'intellect agent.

2. C'est-à-dire : bien qu'Aristote le déclare impossible.

3. *Comparacionem*, c'est-à-dire : des rapports, à l'égard d'autres objets, qui soient des rapports variables.

4. C'est-à-dire : le corps de la sphère et l'âme de la sphère.

Mais le moteur du premier ciel est par là devenu le principe d'existence de deux choses distinctes, dont l'une [1] est ce qui fait de ce premier ciel une substance, à savoir la substance d'un corps céleste, et dont l'autre est le moteur de la sphère des étoiles fixes [2]. Or ce dernier est une essence qui n'est ni un corps ni dans un corps ; il n'a donc pas été possible que le moteur du premier ciel [3] leur donnât à l'une et à l'autre, d'une seule et même manière, une seule et même chose qui fit [de l'une une essence incorporelle et de l'autre] une substance [corporelle] [4] ; mais il a dû le leur donner en vertu de deux natures, dont l'une est plus parfaite que l'autre, en ce que celle par laquelle il donne ce qui est plus parfait — l'essence incorporelle — est plus parfait que celle par laquelle il donne ce qui est corporel.

Il résulte donc de là que le moteur du premier ciel n'est qu'une substance composée de deux natures, puisque c'est de l'une et de l'autre que son être est fait. Par conséquent aussi, son être a un commencement, puisque les éléments en lesquels il se divise sont causes qu'il est une substance. Il ne se peut donc pas que le moteur du premier ciel soit le principe premier de tout ce qui est, mais il a nécessairement un autre principe, et ce principe est d'un être plus parfait que le sien. Mais puisque le moteur du premier ciel n'est pas dans une matière, il faut nécessairement qu'il soit une substance, de sorte que cette intelligence connait à la fois sa propre essence et l'essence de ce qui est le principe de son être. Il est donc manifeste que ce qu'elle connait du principe de son être est plus parfait que sa nature propre, et que ce par quoi elle connait l'essence qui lui est popre, est moins parfait. Il n'y a d'ailleurs pas lieu de diviser son essence en deux natures autres que celles-là.

Quant au principe en vertu duquel le moteur du premier ciel est une substance, il est nécessairement un sous tous les rapports, et il ne peut rien y avoir de plus parfait que lui, et il n'a pas de principe. C'est donc lui qui est le premier de tous les principes, et le principe du premier des êtres, et voilà l'Intelligence dont parle Aristote dans sa *Métaphysique*. Chacun d'eux est donc une Intelligence, tandis que celle-là est l'intelligence première, le premier être, le véritable premier et l'unique premier, au lieu que les autres ne sont des intelligences que par lui et selon leur ordre. Mais examiner ces questions au delà de ce que nous en avons dit serait en dehors de notre présent sujet.

FIN DU LIVRE D'ALFARABI SUR L'INTELLECT ET L'INTELLIGIBLE

1. C'est-à-dire : l'âme du premier ciel.

2. C'est-à-dire : l'intelligence motrice de la sphère des fixes, ou firmament.

3. C'est-à-dire : l'intelligence motrice du premier ciel.

4. Les mots entre crochets manquent dans le latin et doivent, nous semble-t-il, être suppléés.



APPENDICE II

JEAN SCOT ERIUGÈNE SOURCE DU PSEUDO-AVICENNE

Nous avons signalé, dans le cours de notre travail, qu'une partie du *De intelligentiis*, faussement attribué à Avicenne par un Mss. de la Bibl. Nationale, et par les anciens éditeurs était en partie un centon de textes empruntés au *De divisione naturae* de Jean Scot Eriugène. On peut même supposer, en comparant le texte du pseudo-Avicenne à celui d'Eriugène, que l'auteur de cette compilation avait à sa disposition un manuscrit de même type que celui dont s'est servi Thomas Gale pour établir son édition du *De divisione naturae*, Oxford, 1631. Le texte de cette recension est en effet désigné par la lettre A dans l'*apparatus criticus* de Floss ; or, à plusieurs reprises, c'est la leçon de A que nous donne le *De intelligentiis* en désaccord avec les manuscrits parisiens consultés par H. J. Floss.

Il ne nous paraît pas inutile de prouver à l'aide de tableaux parallèles que notre affirmation repose sur des faits. L'édition d'Avicenne est rare et la comparaison des deux textes serait pratiquement impossible pour la plupart des lecteurs. Or la détermination des sources du *De intelligentiis* présente un intéret réel à deux points de vue. D'abord, comme l'avait indiqué B. Haneberg, le texte édité en est si corrompu qu'il est souvent inintelligible. Il est clair qu'en retrouvant les écrits originaux que le compilateur s'est contenté de recopier, on peut obtenir immédiatement une rédaction satisfaisante des passages correspondants du *De intelligentiis* ; il suffira de comparer les tableaux ci-joints pour voir combien le texte actuellement connu du pseudo-Avicenne se trouve éclairé par cette comparaison.

Il ressort en outre de ces parallèles que l'influence de Scot Eriugène s'est exercée dans l'ordre des doctrines métaphysiques beaucoup plus longtemps qu'on ne l'avait supposé jusqu'ici, et surtout de manière beaucoup plus profonde. Le fait n'est pas seulement intéressant en ce qu'il explique dans une certaine mesure la condamnation portée par Honorius III en 1225 ; il l'est aussi du point de vue de l'histoire du thomisme même. En cherchant *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin,* nous avions

montré, qu'une fois au moins il a condamné la doctrine d'Avicenne comme capable d'engendrer dans les esprits la confusion de l'âme et de Dieu (*Archives* I, p. 116-117). Or, précisément à cause des emprunts qu'il fait au *De divisione naturae*, nous ne connaissons aucun texte où, plus que dans le *De intelligentiis*, cette confusion soit sur le point de se produire. On sait combien certaines formules d'Eriugène rendent un son panthéiste pour qui ne les interprète pas avec toutes les réserves qu'y apportait leur auteur ; beaucoup de ces formules sont passées dans le *De intelligentiis*, combinées précisement à des textes d'Avicenne et, chose plus grave, corroborées par des textes de saint Augustin. La tendance de l'avicennisme au panthéisme était donc un fait, et non pas seulement une hypothèse dialectique, au temps de saint Thomas d'Aquin.

PSEUDO-AVICENNE (EDIT. 1508).

« Dicemus ergo quod illa que facta sunt Deo coeterna sunt ; non omnino : Deo tamen coeterna quidem, quia nunquam fuit sapientia sine primordialibus rerum causis in se factis... Redeamus igitur ad id in quo fuimus dicentes quod ea que facta sunt principio coeterna non omnino sunt. In hoc autem coeterna quod principium nunquam fuit sine causis primis. In hoc autem non coeterna quod factori suo coeterna non intelligimus et precedit factor ea que sunt facta per eum, sed que coeterna sunt omnino, coessentialia sunt ut nullum sine altero manere possit. Factor autem et factum coeterna non sunt, quia coessentialia non sunt. Coguntur autem semper esse relativa et simul esse ; factor sine facto esse non potest et factum sine factore non est factum : quod est, si factor et factum coeterna non sunt, per rationem tamen cause et causati coeterna omnino esse non desinunt.

Et iterum omnis creatura in-

JEAN SCOT ERIUGÈNE

« ..., Deum patrem dico, et verbum, rerumque causas in eo facta coaeterna esse. — DISC. Non omnino coaeterna sunt... ... coaeterna quidem. Quia nunquam fuit Filius sine primordialibus naturarum causis in se factis. Quae tamen causae non omnino ei, in quo facta sunt, coeternae sunt ; non enim factori facta coeterna esse possunt ; praecedit enim factor ea quae facit. Nam quae omnino coaeterna sunt, ita sibi invicem coadunantur, ut nullum sine altero possit manere, quia coessentialia sunt. Factor autem et factum, quoniam coessentialia non sunt, non coguntur esse coaeterna ; coguntur autem semper esse relativa et simul esse, quia factor sine facto non est factor, et factum sine factore. non est factum ». *De divis. naturae*, II, 21; col. 561 C. D.

« Omnis autem creatura inci-



cipit esse, quoniam erat quando non erat. Non est autem vere eternitas modo quodam incipere esse, non igitur vere eternitati omnis creatura coeterna est » F. 64 v b.

pit esse, quia erat quando non erat ; erat in causis, quando non erat in effectibus. Non omnino igitur vere aeternitati coaeterna est. » *De divis. naturae,* II, 21 ; col. 562 A.

« Vides igitur qualiter intellectus noster prius quam et in memoriam et in cognitionem veniat non irrationabiliter dicitur non esse. Est enim per se invisibilis. Dum autem in cognitiones venerit et ex quibusdam fantasiis formam acceperit, non immerito dicitur esse ; hac similitudine (quamuis a divina natura remota sit) dici posse arbitror, quod ipsa natura divina dum omnia causat et a nullo causare (*sic*) sciatur in omnibus (que ab illa sunt) causatur quodam modo mirabili ; informat enim fantasia intellectum qui per se informis est et sic divina natura (que per se existens superat omnem intellectum) in his que per eam et in ea facta sunt, recte dicitur causari, ut sit in eis sine intellectu, ut solummodo sunt intelligibilia, sive solummodo sensibilia ab his qui eam recto studio inquirant cognoscatur ». F. 64 v b.

« Nam et noster intellectus, priusquam veniat in cogitationem atque memoriam, non irrationabiliter dicitur non esse ; est enim per se invisibilis, et nulli nisi Deo nobisque ipsis cognitus est. Dum vero in cogitationes venerit et ex quibusdam phantasiis formam accipit, non immerito dicitur fieri. ... Hac similitudine, quamvis a divina natura remota sit, suaderi tamen posse arbitror, quomodo ipsa, dum omnia creat et ab ullo creari nesciat (*sic* ! pour « a nullo creari sciatur) in omnibus quae ab ea sunt mirabili modo creatur ; ut quemadmodum mentis intelligentia,... non incongrue dicitur fieri ; fit enim in phantasiis formatus, qui per se omni sensibili caret forma ; ita divina esentia, quae per se subsistens omnem superat intellectum, in his quae a se, et per se, et in se, et ad se facta sunt, recte dicitur creari, ut in iis sive intellectu, si solummodo intelligibilia sunt, sive sensu, si sensibilia sunt, ab his qui eam recto studio inquirunt, cognoscatur ». *De divis. naturae,* I, 12 ; col. 454 B C.

« Primordiales cause rerum in sapientia prima facte sunt, et nullo modo perfectum (*sic*) appetunt excepto illo immutabili in quo perfecta est forma in qua cause formate sunt. Converse enim ad hanc conversione stabili formantur, ut formationem suam deserant nusquam... » F. 64 v b.

« Primordiales vero causae ita in principio... conditae sunt ut nullo motu perfectionem suam in aliquo appetant, nisi in eo, in quo sunt immutabiliter, perfecteque formatae sunt. Semper enim ad unam rerum omnium formam... conversae formantur, et formationem suam nusquam nunquam deserunt ». *De divis. nat.,* II, 15 ; col. 547 B C.

« Verumtamen modus per quem nos verificabimus est ut cum causa prima ab omnibus que post se sunt remota sit, tunc rationes omnium que in ea immutabiliter sunt, ab omnibus (quorum rationes sunt) remote sunt ; in angelicis vero intellectibus earum rationum quasdam theophanias esse (hoc est intellectualis nature quasdam divinas apparitiones), non ipsa principalia rerum exempla, non longe a veritate esse credimus » F. 65 r a.

« At si causa omnium ab omnibus, quae ab ea creata sunt, remota est, absque ulla dubitatione rationes omnium rerum quae aeternaliter et incommutabiliter in ea sunt, ab omnibus, quorum rationes sunt, penitus remotae sunt. In angelicis vero intellectibus earum rationum theophanias quasdam esse, hoc est comprehensibiles intellectuali naturae quasdam divinas apparitiones, non autem ipsas rationes, id est principalia exempla, quisquis dixerit, non, ut arbitror, a veritate errabit ». *De div. nat.* I. 7 ; col. 446.

« Dicamus ergo quod ordine incomprehensibili omni intellectui divina providentia omnia ex non existentibus in effectum produxit ; unde qua am essentiali dignitate alia aliis preferuntur. Ita quod ea que circa universalem causam omnium proxime (id est nulla superiore creatura interposita) creduntur et intelligitur (*sic*) esse principalissime universalitatis condite, vel conditione creduntur et predicantur (*sic* !). Deinde alia ex aliis a summo usque ad deorsum, hoc est ab initio intellectualis creature usque ad infimum omnium quod est corpus », F. 65, r a.

« ... sed quod ordine ineffabili incomprehensibilique omni intellectui divina providentia universitatem conditae naturae ex non existentibus in existentia produxit, quadam essentiali dignitate alia aliis preferuntur, ita ut ea quae circa universalem omnium causam... proxime atque immediate, hoc est, nulla superiori creatura interposita, creduntur et intelliguntur esse, principalissima conditae universitatis principia jure praedicentur, ac deinde alia ex aliis a summo usque deorsum, hoc est, ab initio intellectualis creaturae usque ad omnium infimum ,quod est corpus, descendunt ». *De div. nat.* II, 19 ; col. 553 B.

« Sequitur ut aperiamus id in quo pertransivimus, quod est quod in materia specialitatum quarumdam sit compositio ; utimur ergo in principio sermone authentico quem invenimus in libro *de imagine*, et est quod omnem materiam ex quibusdam qualitatibusconsistereinvenimus; quibus si nudata fuerit cum nulla ratione per seipsam com-

« Ait enim (Gregorius) in libro *de Imagine*... « Omnem siquidem materiam ex quibusdam qualitatibus consistere invenimus ; quibus si nudata fuerit, per seipsam nulla ratione comprehendetur ; atqui unaquaeque qualitatis species ratione a subjecto separatur ». *De divis. nat.*, I, 58 ; col. 502 B.

APPENDICE II

JEAN SCOT ERIUGÈNE SOURCE DU PSEUDO-AVICENNE

Nous avons signalé, dans le cours de notre travail, qu'une partie du *De intelligentiis*, faussement attribué à Avicenne par un Mss. de la Bibl. Nationale, et par les anciens éditeurs était en partie un centon de textes empruntés au *De divisione naturae* de Jean Scot Eriugène. On peut même supposer, en comparant le texte du pseudo-Avicenne à celui d'Eriugène, que l'auteur de cette compilation avait à sa disposition un manuscrit de même type que celui dont s'est servi Thomas Gale pour établir son édition du *De divisione naturae*, Oxford, 1631. Le texte de cette recension est en effet désigné par la lettre A dans l'*apparatus criticus* de Floss ; or, à plusieurs reprises, c'est la leçon de A que nous donne le *De intelligentiis* en désaccord avec les manuscrits parisiens consultés par H. J. Floss.

Il ne nous paraît pas inutile de prouver à l'aide de tableaux parallèles que notre affirmation repose sur des faits. L'édition d'Avicenne est rare et la comparaison des deux textes serait pratiquement impossible pour la plupart des lecteurs. Or la détermination des sources du *De intelligentiis* présente un intéret réel à deux points de vue. D'abord, comme l'avait indiqué B. Haneberg, le texte édité en est si corrompu qu'il est souvent inintelligible. Il est clair qu'en retrouvant les écrits originaux que le compilateur s'est contenté de recopier, on peut obtenir immédiatement une rédaction satisfaisante des passages correspondants du *De intelligentiis* ; il suffira de comparer les tableaux ci-joints pour voir combien le texte actuellement connu du pseudo-Avicenne se trouve éclairé par cette comparaison.

Il ressort en outre de ces parallèles que l'influence de Scot Eriugène s'est exercée dans l'ordre des doctrines métaphysiques beaucoup plus longtemps qu'on ne l'avait supposé jusqu'ici, et surtout de manière beaucoup plus profonde. Le fait n'est pas seulement intéressant en ce qu'il explique dans une certaine mesure la condamnation portée par Honorius III en 1225 ; il l'est aussi du point de vue de l'histoire du thomisme même. En cherchant *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin,* nous avions

montré, qu'une fois au moins il a condamné la doctrine d'Avicenne comme capable d'engendrer dans les esprits la confusion de l'âme et de Dieu (*Archives* I, p. 116-117). Or, précisément à cause des emprunts qu'il fait au *De divisione naturae,* nous ne connaissons aucun texte où, plus que dans le *De intelligentiis,* cette confusion soit sur le point de se produire. On sait combien certaines formules d'Eriugène rendent un son panthéiste pour qui ne les interprète pas avec toutes les réserves qu'y apportait leur auteur ; beaucoup de ces formules sont passées dans le *De intelligentiis,* combinées précisement à des textes d'Avicenne et, chose plus grave, corroborées par des textes de saint Augustin. La tendance de l'avicennisme au panthéisme était donc un fait, et non pas seulement une hypothèse dialectique, au temps de saint Thomas d'Aquin.

PSEUDO-AVICENNE (EDIT. 1508).	JEAN SCOT ERIUGÈNE
« Dicemus ergo quod illa que facta sunt Deo coeterna sunt ; non omnino : Deo tamen coeterna quidem, quia nunquam fuit sapientia sine primordialibus rerum causis in se factis... Redeamus igitur ad id in quo fuimus dicentes quod ea que facta sunt principio coeterna non omnino sunt. In hoc autem coeterna quod principium nunquam fuit sine causis primis. In hoc autem non coeterna quod factori suo coeterna non intelligimus et precedit factor ea que sunt facta per eum, sed que coeterna sunt omnino, coessentialia sunt ut nullum sine altero manere possit. Factor autem et factum coeterna non sunt, quia coessentialia non sunt. Coguntur autem semper esse relativa et simul esse ; factor sine facto esse non potest et factum sine factore non est factum : quod est, si factor et factum coeterna non sunt, per rationem tamen cause et causati coeterna omnino esse non desinunt.	« ..., Deum patrem dico, et verbum, rerumque causas in eo facta coaeterna esse. — DISC. Non omnino coaeterna sunt... ... coaeterna quidem. Quia nunquam fuit Filius sine primordialibus naturarum causis in se factis. Quae tamen causae non omnino ei, in quo facta sunt, coeternae sunt ; non enim factori facta coeterna esse possunt ; praecedit enim factor ea quae facit. Nam quae omnino coaeterna sunt, ita sibi invicem coadunantur, ut nullum sine altero possit manere, quia coessentialia sunt. Factor autem et factum, quoniam coessentialia non sunt, non coguntur esse coaeterna ; coguntur autem semper esse relativa et simul esse, quia factor sine facto non est factor, et factum sine factore. non est factum ». *De divis. naturae,* II, 21; col. 561 C. D.
Et iterum omnis creatura in-	« Omnis autem creatura inci-



prehendetur ; unaqueque autem species qualitatis ratione a subjecto separatur. Vides igitur qualiter sermo iste ostendit materiam esse resolubilem » F. 65 r b.

« Porro si intelligibilis color, intelligibilis etiam soliditas et continuitas et quecumque specialitatum corporalium ; horum autem unumquodque si sublatum fuerit subito (*sic*) omnis ratio corporis simul solvitur ; consequens erit quorum absentiam solutionis corporis causam invenimus, horum concursum materialem materiam *(sic)* creare ut in materia visibili ea que per se sunt abscondita (evacuatis sue excellentie tenebris) nobis appareant». F. 65 r b.

[Suite de la citation de Grégoire de Nysse, *De imagine*] « Si ergo intelligibilis color, intelligibilis etiam soliditas et quantitas et cetera talium specialitatum ; horum autem unumquodque si sublatum fuerit subjecto, omnis ratio corporis simul solvetur ; consequens erit, quorum absentiam solutionis corporis causam invenimus, horum concursum materialem naturam creare assumere ». *De divis. nat.*, I, 58, col. 502 C.

« Magnificus vero horum alter philosophorum non aliud rem variabilem intellexit nisi corpus materiale, quod ex concursu earum rerum que vere sunt (ut ipse ait) constituitur, et dum in ipso consideratur mutabilitatem quamdam pati necesse est » F. 65 r b.

«... si similiter accipiamus, magnificum Boethium non aliud aliquid variabilem rem intellexisse, nisi corpus materiale, quod ex concursu earum rerum quae vere sunt, ut ait ipse, constituitur et dum in ipso considerantur, mutabilitatem quamdam pati necesse est ». *De divis. nat.*, I, 61 ; col. 503 C.

« Et hec est intentio de materia quam approbat Dionysius qui in libro de divinis sermonibus sive nominibus, non aliud variabilem rem intellexit quam speciei et forme participationem, sine quibus ipsa informis est materia et in nullo intelligi potest ». F. 65 r b.

« Sanctus Dionysius Areopagita in libro *de Divinis nominibus* materiam dicit esse ornatus et formae et speciei participationem, quibus sine per se informis est materia et in nullo intelligi potest ». *De divis. nat.*, I, 57 ; col. 500 D.

« Postulamus ut tu non turberis in illo quod sequitur, quia per illud patebit evidentius quod diximus, et est : si ex qualitatibus quantitatibus ceterisque accidentibus sibi copulatis materia com-

«... si ex quantitate et qualitate ceterisque naturalibus accidentibus sibi invicem copulatis materia subsisteret, necessario et ipsa immutabilis esset ? Nam quod de causis intelligitur, cur

posita est, tunc et ipsa immutabilis est, nam sicut de causis intelligimus, ita et de effectibus ; qualitatem vero et quantitatem videmus solo intellectu. Quomo do ergo materiam ab illis longe distantem constituit ? » F. 65 r v.

non etiam de effectibus earum intelligatur ,ut, quemadmodum quantitates et qualitates ceteraque similia solo animi contuitu aspiciuntur, ita et materia et corpus non sensibus corporeis, sed intellectui succumbant ?... Quantitatem vero et qualitatem solo intellectu videmus. Quomodo igitur quantitas et qualitas materiam longe ab eis distantem possunt conficere ? » *De divis. nat.*, I, 56 ; col. 498 D-499 A.

« Et adverte sine his quod intelligis post spoliationem forme et formarum, vel informe dicas materiam, sive informitatem, quam secundum Dionysium non negabis (ut arbitror) nisi solo intellectu capi posse. Formam autem et speciem et ornatum (quorum participatio hac in materia connectitur) putasne aliter quam mentis contuitu considerari ? Non. Nonne itaque vides quod ex incorporeis, mutabili scilicet informitate, formarum quidem capaci, et ipsa cum forma incorporea, quoddam unum corpus compositum creari » F. 65 v a.

« Sive itaque informis materia mutabilitas sit formarum capax..., sive informitas quaedam speciei, formae, ornatusque participatione carens secundum Dionysium, non negabis ut arbitror, si quodam modo intelligi potest, non nisi solo intellectu percipi... Ipsam speciem, formamque, ornatumque, quorum participatione informitas illa praedicta seu mutabilitas in materiam vertitur, putasne aliter nisi mentis contuitu considerari ? — Disc. Nullomodo... — Mag. Nunc itaque vides, ex incorporeis, mutabili videlicet informitate, formarum quidem capaci, ex ipsaque forma quoddam corporeum, materiam dico corpusque, creari ? » *De divis. nat.*, I, 57 ; col. 501.

« Fateberis itaque corpora in incorporea posse resolvi, que mirabili harmonia corpus constituunt, ita ut naturalem sui statum in ipso non amittant intrinsecum. In luce et corpore umbra nascitur. Neque enim corpus in umbram mutatur, umbra vero dum dissolvitur, in causas has redire intelligitur ». F. 65 v a.

« Atqui dum haec ita sint, necessario fateberis corpora in incorporea posse resolvi, ita ut corporea non sint, sed penitus soluta. Incorporea vero naturali suo concursu mirabilique harmonia ita corpora conficiunt, ut naturalem suum statum... nullo modo desinant habere ; quemadmodum, ut quadam similitudine utamur, ex luce et corpore umbra nascitur, neque tamen lux neque corpus in umbram movetur ; umbra vero dum sol-

vitur, in causas suas, corpus videlicet atque lucem, intelligitur redire ». *De divis. nat.*, I, 58 ; col. 501. B. C.

Nous ne prétendons aucunement avoir retrouvé tous les textes de Scot Eriugène insérés dans le *De intelligentiis*, encore moins toutes ses sources, car nous sommes convaincu qu'il y a peu de lignes de cet ouvrage qui n'aient été copiées quelque part, avec ou sans indication d'origine. Nous avons dit que le compilateur s'est inspiré d'Avicenne. La chose est évidente pour qui connait les deux textes, et c'est même ce qui excuse l'attribution du traité au philosophe arabe. Toutefois, pour que cette affirmation ne reste pas gratuite, nous ajouterons aux comparaisons qui précèdent les deux paragraphes suivants à titre d'exemples :

Pseudo-Avicenne	Avicenne
« Significat autem hoc nobis sermo brevior in metaphysica, ubi sub omni intelligentia significantur esse tria in esse, usquequo perveniatur ad intelligentiam agentem que est agens in animas nostras. *Op. cit.*, Cap IV, f. 65 rb.	« Sub unaquaque autem intelligentia est celum cum sua materia et sua forma, que est anima, et intelligentia inferius ea ; igitur sub omni intelligentia sunt tria in esse... quousque perveniatur ad intelligentiam agentem que gubernat animas nostras». *Metaph.* Tract. IX, cap. 4 ; f. 104 v-105 r.
« Et quoniam id in quo est convenientia ibi est motus circularis, vilior dispositio inter alias quas reperis illic propter imperfectionem que comitatur eam, similiter materia vilior est essentia hic, et est subjectum vilius ceteris subjectis. Et sicut est commixtio compositione celorum ibi, sic est commixtio compositione elementorum hic; et superior commixtio causa est huic, sic adjuvans eam ut descendant a corporibus primis, per qualitates ei proprias, impressiones in corpora hujus mundi, et ab animabus in animas hujus mundi ; et propter hoc natura est regens corpora inferiora et est sicut perfectio	« Sed quia conveniunt ibi in motu circulari et differunt comitantia nature quam constituunt nature proprie cujusque celi et sicut motus est vilior dispositio que est ibi, sic et materia est vilior essentia hic ;... et similiter commixtio suarum comparationum ibi est causa commixtionis comparationis istorum elementorum vel adjuvans, et a corporibus celestibus fiunt impressiones in corpora hujus mundi, propter qualitates que sunt ei proprie, et ab illis fluit in hunc mundum et ab animabus etiam illorum fiunt impressiones in animas hujus mundi, et ex his intentionibus scimus quod natura que

illis, quoniam forme debentur ei, quoniam veniunt in effectum per eam et juvamento illius ». *Op. cit.*, ibid., f. 66 r a.

est gubernatrix istorum corporum est quasi perfectio, et forme fiunt ab anima vel adjutorio ejus ». *Metaph.*, Tract. IX, cap. 5 ; f. 105 v a.

En résumé, le *De Intelligentiis* est fait d'emprunts au *De divisione naturae*, à la *Métaphysique* d'Avicenne, et aux *Soliloques* de saint Augustin. Il reste à trouver l'origine de longs développements que la manière même dont ils sont composés nous interdit de croire originaux. Nous en avons vainement cherché la source dans le *Fons vitae* de Gebirol. Nous persistons cependant à croire qu'elle s'y trouve, mais, que, au lieu de recopier de longs développements suivis, le compilateur reconstruit son texte avec de nombreux petits fragments empruntés à celui de Gebirol. Cl. Baeumker a montré que tel avait été le procédé employé par Gundissalinus dans son *De anima* ; si l'on pouvait montrer que le compilateur du *De Intelligentiis* a suivi la même méthode, ce serait un argument sérieux en faveur de l'attribution de ce traité à Gundissalinus.

NOTES

SUR LE TEXTE ORIGINAL ARABE DU " DE INTELLECTU " D'AL FARABI

L'exemplaire andalou du texte original arabe sur lequel la traduction latine médiévale publiée ci-dessus paraît avoir été faite, — à Tolède, — n'existe plus, et les manuscrits qui nous sont parvenus de ce texte représentent une recension partiellement différente, distincte, notamment quant au titre et quant au colophon.

Son titre arabe est « *maqālah fi ma'ānī al 'aql, lil mu'allim al thānī al Fārābī* », — c'est-à-dire « dissertation sur les significations du mot intellect, par le second maître [1], al Fārābi ». — Tandis que le titre du ms. utilisé par le traducteur latin devait être « kitāb al 'aql wa'l ma 'qūl,» livre de l'intellect et de l'intelligible », — titre très proche du titre conservé par la traduction hébraïque (« kitāb al 'aql wa'l ma'qulāt », « livre de l'intellect et des intelligibles »).

Quant au colophon du ms. arabe utilisé par le traducteur latin médiéval, il manque dans tous nos ms. arabes, tous tronqués à partir de « ...quod ostendit Aristoteles in [tertio] libro (suo) de Anima » (ici, l. 298). On pourrait le reconstituer conjecturalement, en comparant sa version latine ancienne à la traduction hébraïque qu'en a éditée Rosenstein [2] et que nous donnons ici, latinisée par Rosenstein, à l'*Appendice II* [3]. Malheureusement, Rosenstein a établi son texte hébreu comme une marqueterie, mélangeant trois mss. de récensions différentes, dont une seule, la plus ancienne (ms. de Vienne, cat. Goldenthal, 1851, XXXII, 123) peut dériver

1. On sait que le « premier maître », c'est Aristote.

2. Michael ROSENSTEIN, *abū Nassr alfārābii de intellectu intellectisque commentatio*, Vratislaviae, typis Sulzbach, 1858 33+VIII pages. — Nous devons communication de ce texte rarissime, imprimé hors commerce, à l'amitié de notre collègue H. H. Schaeder, de l'Université de Koenigsberg.

3. Ici, pp. 156-158. Dieterici l'a traduit en allemand ap. *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, t. II, Leyde, Brill, 1892, pp. 76-81.



directement d'un original arabe, — tandis que les deux autres, plus récentes, du XIVe siècle, celles de Kalonymos-b-Kalonymos (ms. Leipzig, Steinschneider BH 13) et du pseudo-Samuel-b-Tibbon (ms. Paris nº 110), ont certainement été influencées par la traduction latine médiévale.

C'est en 1890 que Fr. Dieterici a publié l'édition princeps du texte original arabe, établi d'après deux manuscrits, de Londres (cat. cod. orient. Mus. Brit., pars secunda, continuatio p. 204, nº 425, Add. Rich 7518, ff. 1-6) et de Berlin (Ahlwardt, Verzeichn. nº 5339, Landberg 368, ff. 117a-120b) [1], en ses « *Alfarabi's philosophische Abhandlungen* », tome I, Leyde, Brill, 1890 pp. 39-48 (l'apparat critique en est donné aux pp. XXXII-XXXIII). — Ce recueil a été contrefait à deux reprises au Caire : en 1325-1907 à la librairie Sa'ādah (*majmū'*, pp. 45-56), et en 1327-1909 à la librairie Sūq 'Ukāẓ (*kitāb al jam'*, 8 rasā'il, pp. 34-43) ; après collation de cette dernière édition avec celle de Dieterici, j'ai dû constater qu'elle ne s'en différenciait que par des fautes d'orthographe, sans aucune variante provenant de nouveaux manuscrits.

Il existe pourtant un troisième ms. que Dieterici n'a pas connu, et que C. van Arendonk me signala en 1926, à Londres (cat. cod. orient. Mus. Brit., pars secunda, supplementum, p. 453b, nº 980 (Add. 16.660) XIX, ff. 232-237a). J'en avais fait photographier la fin, espérant qu'il comblerait la lacune terminale du texte de Dieterici ; mais on l'y observe identique [2].

J'ai donc renoncé, pour le moment, à entreprendre cette édition critique de l'original arabe du « de intellectu », qui devait, dans ma pensée et celle de l'éditeur de sa traduction latine médiévale, fournir le type d'outil de travail arabo-latin que j'ai décrit ailleurs [3]. Mais mes premiers sondages m'ont permis de constater que l'édition de Dieterici n'est pas parfaite : s'il l'avait collationnée, tant avec le nouveau ms. de Londres qu'avec la traduction latine médiévale, il aurait choisi, en maint endroit, de toutes autres leçons pour l'établissement de son texte. Je n'en donnerai qu'un seul exemple, la variante D 48 l. 9. Dieterici avait remplacé le

1. Cité ici : D.

2. Voici les variantes intéressantes des deux dernières pages de ce ms. Londres 980, en regard du texte D :

p. 47, l. 6 D : albaṣar : L : albasir ; — p. 47 l. 10 D : restitue : tawaṣṣala = L porte : law ju'ila ; — p. 47 l. 16 D : ya' ṭī — L : ya' ṭīhu ; — p. 48 l. 9 D : restitue : ittaḥada = L : porte : iḥtawat ; — p. 48 l. 15 D : hadhā = L : hadhā shay'.

3. Ap. *Revue du monde musulman*, tome LIX (1925), 331-333.



texte identique, probablement altéré de ses deux manuscrits, *iḥtadhā*, — par la conjecture : *ittaḥadat* (*al ṣuwar*) *fī amr al māddat al 'ūlā...*, ce qu'il avait traduit, page 75, ligne 32, page 76, ligne 1, par « sie wurden nur in Reich des Urstoffs ; zu eins » ; — alors que l'intervention du terme technique *ittiḥād*, « unification », était inexplicable ; — le ms. Londres 980 restitue clairement la vraie leçon, *iḥtawat*, signifiant « inclusion », ce qui correspond exactement à la traduction latine « penetrat », et est confirmé par le passage parallèle D 42 l. 18, où *iḥtawat* (*tilka al ṣūrah*) est dûment traduit en latin par « infunditur » (ici, l. 97).

L'Appendice I, donné ci-après, fournit du moins une table de concordance entre les termes techniques de la traduction latine médiévale, et ceux de l'original arabe. A ce propos, il faut noter, sans entrer dans un examen critique méthodique de la traduction, — travail qui serait fécond [1] —, que l'œuvre du traducteur, tout en suivant le sens littéral d'assez près contient mainte gaucherie, et maint aveu d'ignorance (cf. infrà le mot *locutores*). Elle n'uniformise pas strictement son vocabulaire technique, elle hésite devant certains mots délicats, par exemple *ta'aqqul*, « le fonctionnement de l'intellect », qu'elle rend par des périphrases bizarres et diverses, 1° « ostentator discretionis », 2° « bonitas ingenii », 3° « prudentia ». Que le lecteur consulte, ' d'ailleurs, pour son édification, l'Appendice II, et compare les deux versions latines du colophon, la version Rosenstein faite sur l'hébreu, et la version médiévale publiée ci-dessus : dès la première ligne, il constatera que l'hébreu met au pluriel (« formae ») ce que la version médiévale met au singulier (« formam »), etc.

---

1. En voici des fragments (G = trad. lat. édit. Gilson, D = texte arabe éd. Dieterici) :

G. 49-50 = D. 41 l. 6-7 : D. réduplique à tort six mots.

G. 110 = D. 43 l. 5 : G. lit *naqsh* là où D. a *khilqah*.

G. 163 med. = D. 44 l. 20 : G. saute quatre mots, ce qui brise la suite des idées dans le latin.

G. 165-166 = D. 44 l. 23 : texte G. meilleur que texte D.

G. 185-186 = D. 45 l. 11, G. 196-197 = D. 45 l. 19-20, et

G. 218 = D. 46 l. 18 : texte D. meilleur.

G. 235 = D. 46 l. 23 : par attraction du titre « de animā », G. introduit indûment « anima » au lieu d'« intellectus », durant quatre lignes, comme sujet de la proposition (contre-sens).

G. 252 = D. 47 l. 10-11 : G. saute quatre mots sur « l'air qui s'illumine ».

G. 267 = D. 47 l. 21 : G. permet de rétablir le texte arabe où il faut lire, contre Dieterici, *min naw'* au lieu de *naw' min* (« est de la même espèce que », au lieu de l'absurdité « est une espèce du [genre] »).

G. 285-286 = D. 48 l. 11 : G. n'a pas compris le terme technique arabe « *îjâd* » (existentiation), — et a pris à contre-sens une phrase de six mots.

APPENDICE I

TABLE DE CONCORDANCE LATINE-ARABE[1] DES TERMES TECHNIQUES

abstracta = muntaza'ah, 88.
abstrahere = intizā' *, 86.
acquisitio = ḥuṣūl, 111.
agunt (catég.) = taf'al * (usuellement : yaf'al), 137.
anima = nafs, 44.
argumentatio = qiyās, 41.

bonitas = khayr, 15.
bonum ingenium = jayyid * al ru'yah, 16.

celatura = naqsh, 96.
certitudo propositionum = al yaqīn bi'l muqaddamāt, 45.
cognitio prima = ma'rifat 'ūlā, 44.
comparatio = nisbaḥ, 229.
consideratio = ta'ammul, 46.
creatio = khilqah (litt. signature divine), 107.
cubicum = muka''ab, 107.

demonstratio = burhān (syn. : probatio, 71), 58.
descensus = inḥiṭāṭ, 222.
dictio = qawl, 124.
discreta (quidditas) = munḥāzah (māhiyat), 104.
dubitatione (sine) = bādī al ra'y al mushtarik * (litt. : au témoignage du sens commun), 79.

elementa = istaqsāt, 222.
eligere = istinbāṭ *, 60.
erectio = irtiqā, 229.
esse = wujūd, 131.
essentia = dhāt, 86, 104.
estimatio = wahm, 98.

fides = dīn (litt. dénomination confessionnelle), 13.
forma = ṣūrah ; — + corporalis = + jismāniyah, 94, ?11.

generacio = takwîn *, 287.

hyleata (materia) = hayūlāniyah (māddah), 226.

ignotus = majhūl, 274.
illuminatio = ishfāf, 244.
indivisibiles = ghayr munqasimah, 288.
inductio = istiqrā (+ au début, par approximation, ce mot est rendu par « animadvertes * » 36), 77.

1. Quand la concordance n'est pas grammaticalement exacte (un substantif rendu par un verbe, et non par un substantif), — le terme arabe est suivi d'un astérisque. Les chiffres renvoient aux lignes du texte latin.

ingeniosus = dāhī, 62.
intellecta (pluriel neutre) = ma'qūlāt (sg. ma'qūl), litt. « choses intelligées », 117, sqq.
intellectus = 'aql ; + adeptus = + mustafād;+ in effectu = + bi'l fi'l ; + in potentiā = + bi'l qūwah, 81 sqq.
intelligentia agens= 'aql fa' 'āl, 83.
intentio = ma'nā (litt. signification), 126.
irradiatio = istinārah (litt. action d'allumer), 244.
iudicia = qaḍāyā, 53.

locutores = mutakallimūn (litt. les théologiens de l'École, mu'tazilites, puis ash'arites, par opposition aux philosophes ; sens souvent méconnu dans les traductions latines médiévales), 4.

malitia = sharr, 16.
materia prima = māddah 'ūlā, 224.
meditatio = fikr, 43.
metaphysica = mā ba'd al ṭabī'ah, 9.
modus = naḥw, 144.
mores = akhlāq, 48.
mundus = 'ālam, 146.

natura = fiṭrah (litt. la marque divine dans la création), 42; sha'n, 52.
necessarius = dhurūrī, 41.

oppositio = muḥādhah, 244.
ordinatio = tartīb, 277.

patiuntur (catég.) = tanfa'il * (usuellement : yanfa'il), 137.
perfectio = kamāl, 215.
peritus = dhū ra'y, 69.
praedicamenta = maqūlāt, 138.
premeditatio = fikr, 45.
principia = mabādī, 46.
privatio = 'adam, 243.
probabilis apud omnes = al mashhūr fi bādī al ra'y 'ind al jamī', 34.
propositiones = muqaddamāt, 41.
proprietas = ṭab' (litt. caractère naturel), 42.
prudens = fāḍil, 27.
prudentia = ta'aqqul (cf. suprà), 19, 62.
putare = ẓann *, 14, 76 (litt. supposer, à tort).

qualia (catég.) = kayf *, 136.
quando (») = matā, 135.
quantum (») = kam, 136.
quidditas = māhiyah, 105.

respectu (in) = iḍāfah (bi'l) (litt. par rapport), 156.

scientiae speculativae = 'ulūm naẓariyah, 47.
sensus = ma'nā, 185.
sententia communis = al ra'y al mushtarik 'ind al jamī', 35.
separatae (formae) = mufāraqah (ṣuwar) (litt. immatérielles), 231.
situs = waḍ', 135.
subjectum = mawḍū' (litt. suppôt), 209.

superare = tafāḍul *, 213 (67).
species = naw', 267.
sphericum = mudawwar, 107.

ubi = ayn, 135.
universitas = jumiah, 148.
universalis = kullī, 41 ; — universaliter = ma'nā kullī *, 20.

vera (propositio) = ṣādiqah (muqaddamah), 41.
virtus = faḍīlah (trad. au début à tort par « probitas », 13) 40.
visio = baṣar, 241.
voluntariae (res) = irādiyah ('umūr), 51.

APPENDICE II

Sed quaeret quisquam, quamobrem, cum formae sine materia esse possint, cum hac sint conjunctae, et qua de causa perfectiorem naturam amittant et imperfectiori accommodentur.

Quodsi quis contendat, hoc fieri eo consilio ut materia perfectiorem adipiscatur naturam, necessario inde sequitur, formas propter materiam solam existere, et hoc quidem Aristotelis sententiae contrarium est.

Jam asseri potest, omnes has formas in intellectu activo existere in potentia tantum. Sed quod nos dicimus « in potentia » non ita accipiendum est, intellectum activum ea virtute esse praeditum, ut has formas in se recipiat quae postea demum ei inhaereant, sed significamus illo vocabulo « in potentia » intellectum activum formas materiae imprimere i. e. inesse in ea facultatem formas materiae tribuendi.

Postquam materiae formam tribuit ex illa, quas inter illas intercedit, conditione segregata colligere et appropinquare studet, ita ut perveniant ad intellectum receptum, quo continetur natura humana, id est homo cum omnibus, quae suam naturam constituunt, homo, qui quum maxime appropinquat ad intellectum activum. Qua re continetur summa felicitas hominis et vita coelestis, hoc acquiritur summa hominis perfectio et summum, quod ejus naturam constituit i. e. quum cogitatio ejus semper in eo erit occupata quod summam ejus efficit perfectionem, qui est finis vitae coelestis. Etenim quum cogitatio in nulla alia re versabitur, nisi quod in sua est natura, et quum omne ejus studium eo tendit, ut se ipsum et suam naturam, voluntatem et actiones, ut unum quoddam, amplectatur, tum quidem, ut sit, non amplius egebit materia substrata tanquam corpore, neque ut agat materia adjutrice neque omnio corporeo instrumento.

Infima intellectus conditio est, quum, ut existat, corpore eget tanquam materia et nihil aliud est, nisi corporis forma aut omnino corpus. Superior est conditio ejus, qui, ut sit, materiam non requirit, sed tantum ad agendum et faciendum viribus corporis eget, quae eum adjuvent v. g. sensibus, ima-

ginandi vi et quae sunt generis ejusdem. Summa perfectionis conditio est illa, de qua supra disputavimus.

Intellectum activum esse, commemoratur in libro de anima. Intellectus autem activus non semper in agendo versari videtur, sed modo agere, modo non agere. Quae agendi intermissio necessario indicat conditionis mutationem, ita ut ab altera conditione ad alteram transeat. Quodsi haec ita fieret, ut summam, quae ei est, perfectionem, non semper exhibeat, haec quidem commutatio non conditionum, sed naturae suae mutatio esset, quum ipsa summa perfectio naturam ejus constituat. Tum quidem modo in potentia esset, modo in actu et quod ille in potentia esset, id materia in actu esset. Atqui jam supra demonstravimus, intellectum activum nunquam cum materia esse conjunctum, ex quo efficitur, eum semper esse in suprema perfectione, tamen ex altera in alteram conditionem transeat necesse est. Qua re defectus non in ipsius natura, sed in eo quaerendus est, quod non semper idoneas res, in quas agat, invenit, quippe, materia non suppeditante, quae formis quibusdam substratum esse possit aut aliud existit impedimentum extra ipsum, quod actioni officiat aut utraque adest causa. Qua ex disputatione illucet, intellectum activum nequaquam omnium, quae extant, rerum principium haberi posse, quum, ut agat, materia adsit et impedimentum desit, oporteat. Quam ob rem in ejus natura non satis est virium, ut omnes res perfectas reddat, multas nimirum res naturales ad perfectionem evehi nequit. Qui ejus naturae defectus demonstrat eum pendere ab alio quodam extra eum auctore, ideo superius principium et alia causa adsit necesse est, quod intellectui activo ita tantum subvenit, ut materiam ei ad agendum praebeat. Apparet, res, in quas intellectus activus vim habet aut corpora, ant corporum vires esse, quae tempore nascuntur atque intereunt. In libro de generatione et corruptione jam satis demonstratum est, primitiva et in his corporibus agentia principia coelestia esse corpora, quae quidem intellectui activo materiam substrataque praebeant, in quae agat. Et quodque corpus coeleste a motore movetur, qui nec corpus nec vis est corporis, qui ejus et illorum quae ei sunt propria, causa deprehenditur. Qui motor ad illa corpora ita refertur, ut eorum causam in se contineat. Quorum corporum coelestium sphaera prima est motor perfectissimus, reliquorum autem perfectissimus est primi coeli motor. Quoniam primi coeli motor duarum diversarum naturam est principium, quum et primum coelum, quod aut corporeum est aut in corpus transit, hoc motore nitatur et quum stellarum fixarum sit motor nec corporeus, nec unquam ex corpore egressus, nullo pacto duae diversae naturae uno et eodem principio niti possunt, sed duobus nituntur. Quorum alterum perfectius, quod non est corporeum, spectat ad causam perfectiorem, alterum contra, quod quoniam corporeum minus perfectum est, ad inferius. Itaque hic naturam suam in duabus exhibet naturis, in utraque

eodem modo adsit necesse est. Nulla igitur causa subest, ex qua duplex ejus natura deduci possit. Qua re fieri non potest, ut primi coeli motor supremum omnium principium sit, sed alio principio eget, quod revera superiori natura est, qua ipse. Quodsi coeli primi motor nec invenitur in materia, neque versatur in materia, necessario sequitur, eum intellectum esse, qui et se ipsum et suae naturae principium intelligat. Liquet igitur, illi, quod suae naturae principium cognoscit, perfectiorem inesse naturam, ipsius vero naturam multo inferiorem. Atque quum naturam suam in dua principia dividat, praeter haec dua aliud quid assumatur non oportet.

Principium autem a quo primi coeli motor accipit naturam, necessario omnino simplex est, neque praeter hoc perfectius quidquam potest inveniri neque hoc ipsum aliud habet principium. Qua de re, omnium principiorum putandum est principium et omnium rerum origo. Atque hic quidem est intellectus, quem Aristoteles in libro de metaphysicis commemorat. Quamquam quivis eorum, de quibus supra disputavimus, dicitur intellectus, hic unus vocatur intellectus primus et origo omnium, quae sunt, primum ens, primum unum, primum verum. Reliqui autem hoc principio solo fiebant intellectus eo, quem diximus, ordine.

Sed quae res quas diximus excedunt, attingere, non est nostri consilii.

Atque perfectus est liber de intellectu intellectisque.

Gloria sit principiorum principio omni laude superiori.

APPENDICE III

REMARQUES

(la pagination se réfère au travail initial de M. Gilson)

P. 21 : l'arabe n'ayant qu'un seul terme, *'aql*, correspondant au couple *intellectus-intelligentia*, qui apparaît dans la traduction latine, — il faut chercher ailleurs l'origine de cette curieuse dissimilation : l'hébreu rend toujours *'aql* par *Shegel*, sans article, sauf pour *ha shegel ha pū'al*, l'intellect actif ; et c'est peut-être l'article *ha* qui a induit le traducteur en latin (un juif) à changer ici « intellectus » en « intelligentia ». Cfr. Ibn Gebirol.

P. 27 : le style technique arabe d'Alfarabi est difficile et tourmenté (Cfr. sa *risāla fi'l mūsīqī*), il n'a pas la clarté de celui d'Avicenne.

P. 76 : la « confession philosophique » (*munqidh*) d'Algazel, — et les remarques d'Ibn Sab'în à cet égard (trad. ap. *Mémorial Henri Basset*, Paris, t. II, 127-128) conduisent à penser qu'Algazel fut beaucoup plus profondément impressionné par la lecture des philosophes hellénisants.

P. 132 : la restitution *cavatio* > *creatio* de M. Gilson est justifiée par l'arabe (*Khilqah*, littéralement la « marque divine » signant, « caractérisant » la chose créée, la différenciant ainsi des autres créatures).

L. MASSIGNON.

DENYS L'ARÉOPAGITE ET SÉVÈRE D'ANTIOCHE

Deux articles viennent d'être consacrés par le R. P. STIGLMAYR [1] à un problème d'histoire littéraire depuis longtemps fort discuté : quel est l'auteur qui se cache sous le pseudonyme de Denys l'Aréopagite ? On s'était aperçu, dès l'époque où la question fût discutée, que le pseudo-Denys était un partisan du monophysisme sévérien. Le P. Stiglmayr va plus loin : Denys c'est Sévère d'Antioche lui-même, Sévère qui ne dédaigna point, pour les besoins de la controverse, de faire circuler ses écrits sous le pavillon aréopagitique ni même de se citer en renvoyant à ses falsifications.

Une conclusion de cette importance doit s'appuyer, on le devine, sur un travail préliminaire d'analyse de textes, de comparaisons. L'auteur ne manque point à ce devoir et nous livre autre chose qu'une brillante hypothèse. Sans le suivre pas à pas, je vais essayer de rendre compte, aussi exactement que possible, de son argumentation ; elle comprend deux parties principales : la première est consacrée à la vie de Sévère, la seconde à son enseignement.

L'histoire du fameux patriarche nous est connue par deux biographies. L'une d'elles, écrite par l'ami et condisciple Zacharie le Scolastique ou de Gaza [2], suit Sévère depuis son enfance jusqu'à son arrivée au siège patriarchal d'Antioche, qu'il occupa de 512 à 518. L'autre — quelques détails mis à part — paraît bien n'être, pour la vie de Sévère jusqu'à l'année 512, qu'une reprise abrégée de la première ; par contre, elle nous fait assister aux événements qui se déroulèrent depuis l'arrivée à Antioche jusqu'à la mort du patriarche. Son auteur est Jean de Beith Aphtonia [3]. Ce sont là deux sources importantes [4].

Né à Sozopolis (Pisidie) dans la seconde moitié du Ve siècle, d'une famille qui avait des attaches dans l'Église et la magistrature, Sé-

1. *Der sog. Dionysius und Severus von Antiochien*, dans *Scholastik* III (1928) pp. 1-27 et 161-189.

2. *Patrologia Orientalis*, t. II, fasc. 1. Paris, 1907.

3. *P. O.*, t. II, p. 207-264.

4. Les auteurs monophysites qui ont à parler de la vie et de l'activité de Sévère sont, presque toujours, tributaires de la vie écrite par Zacharie.



vère fut envoyé, jeune encore, à Alexandrie [1] pour y apprendre les belles lettres, puis à Beyrouth pour y fréquenter les cours de la fameuse école de droit [2]. Là, il fit la rencontre d'un maître de la vie spirituelle, Évagre de Samosate, qui devait avoir sur lui une grosse influence ; Évagre l'attira à la vraie philosophie (*φιλοσοφία* : l'essence de la sagesse chrétienne, l'ascétisme). Mais Sévère n'était pas chrétien ; bien plus, son désir était de retarder son baptême, et cela malgré l'insistance de ses amis. Il s'y préparait de loin, cependant, par la lecture des homélies catéchétiques de Grégoire de Nysse, de Cyrille de Jérusalem, de Jean Chrysostome qu'il devait louer éloquemment dans une des ses Homélies Cathédrales. Finalement, il se décida ; la cérémonie du baptême eut lieu à Tripoli, Évagre fut son parrain. Après avoir porté durant une semaine l'habit des néophytes, Sévère revint à Beyrouth et s'attacha plus intimement encore à la direction d'Évagre et aux choses spirituelles. Puis il décida d'entreprendre le voyage de Jérusalem. Le renom des couvents que dirigeait Pierre d'Ibérie dans la region sud-palestinienne vint jusqu'à lui : il décida de vendre tout ce qu'il possédait, écrivit dans ce sens à son ami Zacharie resté à Beyrouth, et demanda au supérieur de Maiouma de l'accepter parmi ses religieux [3]. La vie était dure au monastère. Pour le jeune Sévère, ce n'était pas assez encore ; avec Anastase d'Édesse, il alla s'essayer à la vie désertique : tant ils firent l'un et l'autre, que leur santé se trouva fort altérée et qu'ils durent rentrer au couvent de Maiouma ; Sévère obtint d'y mener une vie solitaire. Mais déjà le bruit de sa sainteté avait dépassé les murs du monastère : de jeunes disciples lui vinrent. L'un d'eux, ancien étudiant de droit, Pierre de Césarée, fit le voyage avec l'intention de ne jamais plus se séparer du maître dont la réputation était déjà si grande. Sévère aurait voulu l'écarter ; après quelques hésitations, il l'accepta : heureuse intimité du maître et du disciple ! On ne pouvait penser qu'à Paul et à Timothée, à Élie et Élisée, à Pamphile et Eusèbe. Ensemble, Sévère et Pierre, furent admis au sacerdoce et ordonnés par Épiphane de Magydos en Pamphilie.

Sévère était toujours à Maiouma et s'exerçait dans les voies mys-

---

1. La vie de Sévère par Zacharie a conservé des histoires curieuses sur le paganisme encore florissant en Égypte.

2. Sur l'école de Beyrouth, voir P. COLLINET, *Histoire de l'École de Droit de Beyrouth*. Paris, 1925.

3. Sur Pierre d'Ibérie voir Jean de Beith Aphtonia p. [135-145] et *Plérophories de Jean de Maiouma*, éd. NAU dans la *P. O.*, VIII, 1.

tiques quand un agent du nom de Nephalios se présenta au couvent ; les moines avaient mauvaise réputation quant à l'orthodoxie, ne recevaient pas le concile de Chalcédoine et il s'agissait de les amener à suivre la doctrine officielle du moment. Traités brutalement par Nephalios, les religieux de Pierre d'Ibérie résolurent de se plaindre à l'empereur. Une importante délégation, à la tête de laquelle Sévère fut placé, partit pour Constantinople. L'appui des dignitaires de la cour, les bonnes raisons de Sévère obtinrent le résultat espéré : les moines de Maiouma furent rendus à leurs couvents. Mais Sévère n'alla point rendre compte de sa mission. Accusé d'eutychianisme, il dut se défendre sur place. Ce fut pour lui l'occasion de composer plusieurs ouvrages, dont le *Philalèthe*. Il était depuis trois années à Constantinople — années fort remplies — entouré d'amis dont le plus cher était Pierre son disciple, il avait rompu plus d'une lance avec le patriarche Macedonius, quand l'époque du retour sonna. Sévère rentra à son couvent. Peu après, (512) le choix de l'empereur allait, malgré lui, le désigner pour le siège d'Antioche ; une mission lui était confiée : faire reconnaître l'*Hénotique* de Zénon, anathématiser Chalcédoine et le tome de Léon, refaire l'union avec l'Égypte. Six années durant, le patriarche travailla par son influence, par ses poésies, par ses lettres à réaliser le programme qu'on lui demandait et qui lui allait si bien. En 518, il était appelé à Constantinople. Il ne devait pas revoir Antioche. Éloigné de Constantinople en 536, il se retira à Alexandrie, passa les deux dernières années de sa vie dans la retraite et mourut à Xois le 8 février 538.

Tel est, en gros, le récit que donnent les deux biographes de Sévère. Il semble que nous soyions bien loin des *Areopagitica*. Non point.

Mais renseignés sur la vie de Sévère, nous comprendrons mieux tel passage et même l'ensemble du *Corpus dionysiacum*.



Un personnage occupe, dans la première partie de la vie de Sévère — jusqu'à son départ pour Jérusalem — une place importante : c'est Évagre, le saint maître de spiritualité, le parrain de Sévère. Or dans les écrits de Denys, une figure offre avec Évagre plus d'un point de ressemblance : c'est Hierothée dont Denys ne sait comment célébrer les vertus, Hierothée non seulement connaisseur mais familier des grâces mystiques (οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ

παθὼν τὰ θεῖα). Et toute cette préparation au baptême que réclame Denys, le choix d'un excellent parrain, les cérémonies saintes décrites dans la *Hiérarchie Ecclésiastique* II, III. 8 n'est-ce point le programme que remplit Sévère sous la direction d'Évagre ?

Quand la recherche d'une vie plus détachée eût amené Sévère aux confins du désert, un disciple vint à lui qu'il aima tendrement et qui reçut avec lui l'onction sacerdotale. Les *Areopagitica* semblent bien avoir mis un pseudonyme à Pierre de Césarée. C'est lui que nous retrouvons dans le Timothée de Denys, c'est à lui que l'auteur s'adresse : mon cher Timothée, bienheureux, ami Timothée *ὦ παίδων ἱερῶν ἱερώτατε*. N'est-ce point à lui qu'il faut songer quand l'auteur parle de maîtres de toutes jeunes âmes (*ἡμεῖς νεοτελῶν ψυχῶν διδάσκαλοι*) ?

Ne serait-ce point à ce disciple que vont des excuses, qu'on retrouve à plus d'une reprise, pour ce que certaines parties de l'œuvre littéraire ont d'incomplet, de gauche, d'étonnant peut être. Le *De ivinis nominibus* est plus que tout autre ouvrage du *corpus* de Denys teinté ou mêlé d'éléments empruntés à Proclus. Rien d'étonnant si, au terme de son travail, Denys a demandé à son disciple de l'aider à corriger son exposé. Le chemin de l'hellénisme, du néo-platonisme, aux plus hautes formules de mystique chrétienne est si difficile à décrire ! Qui pouvait mieux que Pierre comprendre cette hésitation ? C'est encore à lui que nous devons penser quand, parlant du prêtre, Denys dit : *nous*. Il s'est appliqué à décrire les rites ecclésiastiques, l'ordination, la Mystagogie. Les livres qui en traitent sont, avant tout, les deux *Hiérarchies* et les *Noms divins* ; les adresses de ces livres, leur contenu, leurs épilogues ne se saisissent bien que si l'on pense à Sévère écrivant dans le cloître de Maiouma près de Pierre son disciple et son frère dans le sacerdoce, à une époque où les querelles théologiques n'avaient pas encore fait de lui un personnage de combat.

Du jour où la politique de l'empereur vint l'arracher aux labeurs ascétiques pour lui confier le siège patriarcal d'Antioche et une tribune d'enseignement théologique, Sévère allait devenir un porte-parole, le représentant officiel d'un système. Ce n'était plus l'*Un* de la philosophie néo-platonicienne qu'il devait défendre, mais l'édit d'union proclamé par Zénon (en 482 vraisemblablement) dans lequel la doctrine de Cyrille et les anathémathismes étaient canonisés, Nestorius et Eutychès anathématisés, les définitions de Chalcédoine et le tome de Léon prudemment laissés de côté [1]. Le

1. Ce n'est pas le lieu de raconter toutes les tentatives faites depuis 432 pour

successeur de Flavien II donna son programme dès le moment de son intronisation. Ses Homélies Cathédrales, ses Lettres nous donnent une idée de son enseignement ; à plusieurs reprises, Sévère y précise son *Credo*. Surtout — et c'est ce qui est le plus clair —, il reproche à Chalcédoine d'avoir compromis, ruiné même l'unité du Christ ; il proteste contre ces nouveautés. N'est-ce point un écho de la même pensée qu'on retrouve dans les *Noms divins* quand Denys rappelle la ferme intransigeance de la foi (*μόνιμον τῆς ἀκινήτου καὶ ἀμεταβόλου ταυτότητος* : VII, 4) et la sainte horreur de la nouveauté (*καινὸν μὲν οὐδὲν εἰσηγεῖσθαι τολμῶντες* : III, 3). N'est ce point encore une sorte de chant de victoire que ce passage du même livre où Denys (ch. XI) s'enthousiasme sur la joie divine, source de toute union? N'est-ce point un écho du triomphe de l'unité, de la réunion des membres, du rejet des doutes devant la seule et unique définition de la foi? Sur le point précis de la question des natures, le P. Stiglmayr a rassemblé un nombre de textes de comparaison vraiment imposant : il n'y a pas moyen de douter du milieu d'où sont sortis les *Areopagitica*. L'accord était à peu près unanime sur le monophysisme de leur auteur. Le P. Stiglmayr a resserré l'espace où le faussaire peut être recherché. Il a conclu que cet auteur était Sévère.

La conclusion s'impose-t-elle ? Je ne le crois pas. Certains — le P. Stiglmayr a prévu l'objection — pourront lui reprocher d'avoir mis au compte d'un hérétique des ouvrages qui furent acceptés par un concile, commentés par un saint confesseur et vénérés par le moyen âge. Objection peu valable ; ceux qui la formuleraient pourraient être renvoyés à la lettre de Cyrille à Euloge pour en faire leur profit. Ce que je reprocherais au P. Stiglmayr, c'est d'avoir, tout d'abord, blanchi son saint. On pourrait presque lui appliquer la phrase de Tertullien : *Quibus fuit propositum aliter docendi, eos necessitas coegit aliter disponendi instrumenta doctrinae.* Son plaidoyer fort habile me paraît avoir un léger défaut, celui de nous donner un Sévère peint par des amis et partisans et pas entièrement conforme aux ressources que l'histoire peut nous donner, quand elle n'est point le panégyrique du patriarche monophysite.

---

reconcilier les diphysites (partisans de Nestorius) et les monophysites entêtés qui tiraient à eux certains passages des livres de Cyrille d'Alexandrie dont ils se réclamaient assez inopportunément. A côté des grandes lignes — lesquelles semblent bien fixées aujourd'hui —, il y a toute une série d'intrigues sourdes, de faux, de collections tendancieuses dont nous recueillons peu à peu les échos ou les débris. J'espère bien, assez prochainement, raconter quelques épisodes de cette lutte, commencée dès le lendemain du concile d'Éphèse.



Pour notre plus grande commodité, M. A. Kugener a rassemblé, à la suite de la vie de Sévère par Jean de Beith-Aphtonia, une série de textes où nous puiserons quelques renseignements qui ne sont pas précisément aussi flatteurs pour le héros que ceux que ramassèrent ses biographes ou partisans, comme Zacharie, Michel le Syrien ou Jean d'Asie.

On y raconte que Sévère fut initié aux mystères païens et les honora, qu'il enseigna tour à tour la doctrine d'Eutychès et de Mani, qu'il n'épargna même pas celui qui l'avait baptisé ; on lui reproche encore d'avoir ordonné des sacrifices humains et de n'avoir jamais renié les superstitions païennes. A Beyrouth, on l'avait surpris dans les pratiques de sorcellerie ; pour échapper à la condamnation, il aurait simulé le baptême, promptement abjuré d'ailleur. S'étant emparé du siège d'Antioche par ruse, il feignit de recevoir l'Hénotique, ensanglanta son trône épiscopal par toutes sortes de crimes pour lesquels les juifs lui prétaient main forte, viola les canons, dilapida les trésors de son église. Impie, parjure, cruel : en ces trois épithètes peut se résumer ce que nous apprennent sur le caractère de Sévère le concile constantinopolitain de 536 et un passage important de la vie de S. Sabas par Cyrille de Scythopolis. Nous sommes assez loin du panégyrique de Zacharie et de Jean, assez loin de l'ascète disciple d'Évagre et maître de Pierre de Césarée. Faisons la part du feu : les témoins à charge peuvent avoir éxagéré ; leur témoignage devra, pourtant, être pris en considération.

Certes, il n'y a rien, dans ces accusations portées contre Sévère, qui prouve que Sévère n'est pas l'auteur des *Areopagitica*. Mais les vraisemblances découvertes par le P. Stiglmayr se trouvent tout de même infirmées. Au moment où Justinien et son synode de 536 lançaient contre Sévère leurs griefs et leur sentence, le *Corpus dionysiacum* était en circulation. A la réunion de Constantinople de 533, les évêques partisans de Sévère essayèrent de citer Denys avec Athanase et autres Pères jadis invoqués par Cyrille ; on leur répliqua que les textes ne pouvaient être reçus et que, s'ils avaient été de l'Aréopagite, Athanase et Cyrille n'auraient pu les omettre. Avec cette fin de non recevoir, dit-on, nous assistons à l'entrée de Denys dans la littérature. Il faut en conclure que Sévère avait alors lancé son *corpus* et n'aurait pas craint d'être reconnu sous le nom fictif qu'il empruntait. N'avait-il point, d'ailleurs — ici ou ailleurs — cité tel passage des écrits mis par lui au compte de

Denys pour mieux accréditer la fortune du pseudépigraphe [1]? Sévère y invoque l'autorité du maître — qu'il appelle πάνσοφος Διονύσιος Ἀρεοπαγιτικός — pour mieux appuyer ses idées théologiques. On conviendra que le procédé manque au moins de délicatesse et il est quelque peu invraisemblable qu'aucun contemporain n'ait dénoncé la supercherie. Si les écrits pseudo-aréopagitiques étaient déjà et depuis quelque temps en circulation, on devait savoir de quelle officine ils sortaient ; qu'un homme en vue, comme l'était Sévère, ait pu les lancer sans que ni ses disciples et amis ni ses adversaires — et il n'en manquait pas — n'en aient eu vent, voilà de quoi étonner. Au temps de Cyrille d'Alexandrie, on était mieux renseigné sur les faits de la polémique.

Mais, dans un passage du pseudo-Zacharie le Rhéteur [2], on nous dit que Sévère avait lu avec intelligence les Livres saints et leurs interprétations par *Hierothée, Denys*, Titus et Timothée, Ignace, Clément, Irénée, les Grégoire, Basile, Athanase, Jules. J'ai admiré comment le P. Stilgmayr a glissé sur les deux premiers noms assez embarrassants pour sa thèse. Il se demande comment Zacharie peut attacher foi à ce qu'il raconte et comment Sévère aurait pu demander à des livres dont nous n'avons aucune trace avant la fin du Ve siècle, un secours pour la défense de la vraie foi ? Et puis le fait d'ajouter Timothée disciple de Paul à une liste d'écrivains ecclésiastiques ne suffit il pas à montrer la fiction ?

Passe pour Timothée et Tite — bien que Zacharie ait pu avoir sur des apocryphes mis au compte des disciples de Paul des renseignements que nous n'avons plus — mais il est plus difficile de se débarrasser des autres. Il ne paraît pas qu'on puisse écarter Hierothée et Denys ni les séparer l'un de l'autre. Pour Denys, notons-le bien, Hierothée est un personnage réel ; il cite de lui des essais théologiques et des hymnes d'amour (Θεολογικαὶ στοιχειώσεις, ἐρωτικοὶ ὕμνοι)[3]. L'a-t-il inventé de toutes pièces? C'est possible, mais il n'en reste pas moins qu'un historien du milieu du VIe siè-

1. Le P. Stilgmayr n'a pas omis de relever ces citations : MAI, *Scriptorum veterum nova collectio* VII, 71 ; il le cite dans un autre passage de son livre contre les anathématismes de Julien d'Halicarnasse (STIGLMAYR, p. 170).

2. *P. O.*, t. II, p. 272 [188].

3. Le passage des « Essais théologiques » recueilli dans les *Noms divins* (*P. G.*, III, 648-649) est cité à trois reprises par le compilateur arménien du *Sceau de la foi* (cf. *Revue d'Hist. eccles.*, 1929, p. 21) qui regardait Hierothée comme le maître de Denys. Le même Hierothée est désigné comme disciple des apôtres et évêque d'Athènes dans un florilège arabe, le *Vat. arab. 101*, (MAI, *Spicilegium romanum*, t. III, p. 704-706).



cle, monophysite, croyait sincèrement que son ancêtre spirituel n'avait pas compose le *corpus* aréopagitique, mais au contraire s'était formé à sa lecture. C'était tout de même enlever un beau fleuron à la couronne du patriarche !

J'ai dit que le P. Stiglmayr avait consacré une importante partie de son étude à montrer quels rapports existaient, du point de vue doctrinal, entre Sévère et Denys. Je ne pense pas qu'on soit obligé de se rendre. Un théologien avisé et bien au courant des nuances pourra nous dire ce qu'il en est de ces rapprochements. A voir les choses plus superficiellement, il me semble que Denys est assez proche d'Eutychès, Sévère beaucoup plus près de S. Cyrille. Le premier a eu la chance de trouver S. Maxime et l'Occident, le second aurait eu peu de chose à modifier à son système pour le rendre acceptable : je ne parle évidemment que de ce qui est accessible [1] et les contemporains eurent probablement des raisons — la question politique laissée de côté — pour frapper sans ménagement Sévère et ses écrits.

Je crains bien qu'on ne me reproche de n'avoir opposé aux à peu près du P. Stiglmayr qu'une nouvelle série d'à peu près. Je me permettrai donc, au terme de cette note, d'ajouter un argument qui, je crois, suffira, à lui seul, à démontrer que Denys est passablement antérieur à Sévère et issu d'un milieu différent.

Nous sommes aux alentours de l'année 440. La paix s'est faite depuis longtemps déjà entre Jean d'Antioche et Cyrille d'Alexandrie. A Maximien, remplaçant de Nestorius, a succédé Proclus. Les Arméniens demandent à celui-ci une consultation théologique concernant Théodore de Mopsueste. Proclus y répond de son mieux ; un diacre prend l'écrit de Proclus (le tome aux Arméniens) et l'apporte à Alexandrie. Ici, je laisse la parole à Liberatus [2] : *Quibus, ut fuerunt rumores, permotus Cyrillus, quatuor libros scripsit, tres adversus Diodorum et Theodorum, quasi essent Nestoriani dogmatis auc-*

1. Ce qui a été publié jusqu'à maintenant des œuvres de Sévère (des homélies et des lettres) est bien peu de chose comparé à ce que conservent les bibliothèques. Il y aurait lieu, avant de parler davantage de sa théologie, de faire l'inventaire de ce qui reste de son immense production. Espérons que les syriacisants mettront Sévère à la portée du public. Il faudra, tout de même, demeurer en garde, car nous serons toujours devant des traductions de traductions. Nous verrons alors si les nombreux passages conservés par les chaînes bibliques grecques rendent le même son que les interprétations des traducteurs syriaques.

2. *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum* c. 10. J'emprunte cette citation non pas à l'édition de Garnier (reproduite dans Mansi, puis dans *P. L.* LXVIII, 991 A) mais au *Paris. B. N. 12.098* (saec. IX), fol. 71 qui m'a été signalé en même temps que le *2244* (s. XII), par Dom A. Wilmart. Le *Vat. lat. 1340* (saec.



tores et alium de Incarnatione librum in quibus continentur antiquorum Patrum corrupta testimonia, id est felicis papae Romani, DIONISII AREOPAGITAE *Corinthiorum episcopi et Gregorii mirabilis Thaumaturgos cognominati.* Ce n'est pas le lieu de parler plus longuement de ces ouvrages. Qu'ils soient ou ne soient pas de Cyrille, peu importe à notre dessein [1]; c'est la dernière phrase qui retient notre attention et parce qu'il ne semble pas que le témoignage de Liberatus puisse être révoqué en doute, nous devons conclure qu'avant la moitié du Ve siècle, Denys était mis en circulation. Sévère n'était pas né.

ROBERT DEVRESSE.

Scriptor de la Bibliothèque Vaticane.

XIV), fol. 252, donne, pour les deux lignes qui nous intéressent, un texte identique à celui des mss. parisiens. On pourra se rendre compte, en comparant le court passage transcrit ci-dessus à celui que donne Migne, qu'une réédition complète du *Breviarium* serait bien nécessaire.

1. Je m'occuperai de la question des livres de Cyrille contre Diodore et Théodore en éditant et commentant le traité du diacre Pélage (le futur pape) sur les Trois-Chapitres.



JAKOB VON METZ, O. P.,

DER

LEHRER DES DURANDUS DE S. PORCIANO, O. P.

Die Grosstat des hl. Thomas von Aquin, der Neubau der Theologie auf aristotelischem Fundament, hat bei seinen Zeitgenossen keineswegs die Bewunderung und Anerkennung gefunden, die wir ihr heute zollen. Die Anhänger der herrschenden augustinischen Richtung standen dem neuen System nicht bloss ablehnend gegenüber, sondern sahen in ihm eine Gefahr für den Glauben, sodass Erzbischof Peckham das scharfe Wort von den Götzenbildern schreiben konnte, die Gottes Haus erfüllten. So musste es zu einem scharfen Kampfe kommen, ehe der Thomismus sich durchsetzte. Nach Peckhams Darstellung war es ein Kampf, der sich hauptsächlich zwischen dem Franziskaner- und dem Dominikanerorden abspielte. Das ist aber nur zum Teil richtig ; denn einerseits vertrat auch ein grosser Teil des Weltklerus den Augustinismus, und anderseits war die augustinische Tradition im Dominikanerorden mit dem Aussterben der ältern Generation (Hugo von St. Cher, Robert Kilwardby u. s. w.) keineswegs erledigt. Man pflegt auf die bekannten Beschlüsse der Generalkapitel hinzuweisen, die die *doctrina fratris Thomae* erst empfahlen, dann zur Pflicht machten. Aber gerade die Tatsache, dass solche Beschlüsse wiederholt notwendig waren, zeigt zur Genüge, welche Widerstände der Thomismus im Orden zu überwinden hatte. So war der Metzer Beschluss von 1313 die offizielle Antwort auf den scharfen Angriff, den Durandus de S. Porciano, der « *doctor modernus* », gegen Thomas gerichtet hatte. Nun hat man bisher meist die Vorstellung gehabt, der Antithomist Durandus sei eine ganz vereinzelte Erscheinung im Dominikanerorden gewesen. Eine bereits bei Antoninus Florentinus nachweisbare Ueberlieferung will ihn sogar einigermassen für den Thomismus retten ; sie besagt, Durandus sei ursprünglich Anhänger des Aquinaten gewesen und erst später sein Gegner geworden, « *nescio, quo spiritu ductus* ».

Ich habe nun in meinem Buche über Durandus nachgewiesen, dass der *doctor modernus* schon zu Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn gegen den hl. Thomas auftrat.

Aber woher hatte denn Durandus seine Lehrrichtung empfangen ? Die Vermutung lag nahe : von seinem Lehrer ! Aber wer war sein Lehrer ? Seit Jahren dachte ich an den wenig bekannten Jakob von Metz. Eine genauere Untersuchung seines nur handschriftlich erhaltenen Sentenzenkommentars machte die Vermutung zur Gewissheit und zeigte damit deutlich, dass noch zu Beginn des 14. Jahrhunderts eine nichtthomistische Tradition im Pariser Dominikanerkloster lebendig war. Weitere Untersuchungen müssen diese Linie natürlich weiter nach rückwärts verfolgen.

Die älteste Notiz über Jakob von Metz bietet der 1315 vollendete Stamser Katalog : « *Jacobus Metensis scripsit lecturam super sententias* [1] ». Dann folgt sofort die gleichlautende Notiz über Durandus. Laurentius Pignon und Quétif-Échard [2] wussten auch nicht mehr über Jakob zu sagen. Erst Denifle entdeckte diese Lectura in der Handschrift der Münchener Staatsbibliothek Clm 3749 und ermöglichte damit eine genauere Kenntnis des Mannes [3]. Cardinal Ehrle fand und untersuchte die beiden wichtigsten Handschriften Troyes 992 und Paris. lat. 12331 [4]. Mandonnet identifizierte Jakob irrtümlicherweise mit dem bedeutend ältern Jacques de Mandres, der 1251 Prior von Metz war [5]. Pelzer beschrieb dann genau die Handschrift Vat. Burgh. 122, die ein vollständiges Exemplar jener Lectura enthält [6]. Grabmann fand das Fragment in Clm 14383 und beschäftigte sich zum ersten Male ausführlicher mit diesem interessanten Theologen [7]. Pelster entdeckte, dass auch Vat. Burgh. 317 ein Stück der Lectura enthält [8]. Ich selbst wies in meinen Durandusstudien wiederholt auf Jakob hin und vervollständigte das Material durch Auffindung der Gegenschrift des Herveus Natalis in Le Mans 231 [9].

---

1. *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters* II (1885) 229.
2. QUÉTIF-ÉCHARD, *SSOP* I, 727.
3. *Xenia Thomistica* III, 1925, 203 f.
4. Mitgeteilt von F. PELSTER in : *Scholastik* 2 (1927) 592.
5. P. MANDONNET, *Siger de Brabant* I, 53.
6. *Revue Néoscolastique de Philosophie* 20 (1913) 522 ff.
7. *Forschungen zur ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens*, in : *Xenia Thomistica* III, 192 , 203-209 ; abgedruckt in : *Mittelalterliches Geistesleben*, München 1926, 404-410.
8. *Zeitschrift für kath. Theologie* 51 (1927) 77.
9. *Die Jahre 1312-1317 im Leben des Durandus de S. Porciano, in* : *Miscellanea Fr. Ehrle* I, 1924, 274. — *Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen zum Streit*

Nachdem ich nun das gesamte Material genauer untersucht habe, möchte ich die Ergebnisse meiner Forschungen vorlegen.

I. — HANDSCHRIFTEN

Wie aus obigen Notizen hervorgeht, kennen wir heute folgende Handschriften : 1) Troyes 992 ; 2) Vat. Burgh.122 ; 3) Vat. Burgh. 317 ; 4) Clm 3749 ; 5) Clm 14383 ; 6) Par. lat. 12331. Dazu kommt Le Mans 231 (Gegenschrift des Herveus).

1) TROYES 992 (membr., ff. 133 [+ 122bis, leer], 28,5×21 cm, 2 col. saec. 13/14=T) ist die älteste und wichtigste Handschrift. Wenn wir von verschiedenen Randbemerkungen absehen, können wir in ihr fünf Schreiber unterscheiden, die wir mit S_1, S_2, S_3, S_4, S_5 bezeichnen wollen. Sie enthält :

1. Ein Quästionenverzeichnis zu I *Sent.* (f. 1r-v) [1]. Angegeben sind die Quästionen des eigentlichen Kommentars (vgl. Nr. 2 und 6), der *Additiones* (vgl. Nr. 3) und des *Quaternus novus* (vgl. Nr. 4). Schreiber ist S_5.

2. Die Quästionen zu I *Sent.* (A) [2] *Prologus* (f. 2r-6v) : *Utrum theologia sit scientia. Responsio : Dicunt quidam proprie et simpliciter theologiam esse scientiam...* Schreiber ist S_2.

3. *Additiones* zu I *Sent.*(A), und zwar in dieser Reihenfolge : f. 9-13, 7-8, 14-25. *Utrum theologia sit scientia. Et arguitur quod non, quia scientia est de universalibus, theologia vero est de particularibus. Ergo etc...* Schreiber ist S_3.

4. *Quaternus novus*, die eine Einlage von 6 Blättern (f. 26-31) mit Zusätzen zu I *Sent.* d. 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 13 ; Schreiber ist S_1. Auf 31rb-va trug S_5 die Frage ein : *Circa dist. 26. Utrum relationes distinguant ypostases sive personas* [3].

5. Drei *Quaestiones disputatae* : a) *Utrum species conservetur* [*in*] *intellectu, postquam actu intelligere desivit* (32ra-33ra) ; b) *u. obiectum increatum moveat intellectum ad actum beate visionis absque impressione*

---

um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* XXVI), Erster Teil, Münster i. W. 1927, 16 f., 237, 252 ff., 402.

1. Wie sich aus dem Quaestionenverzeichnis f. 1 ergibt, begann die alte Foliierung mit dem heutigen f. 2 ; f. 34 der heutigen Zählung war f. 27 der alten Zählung ; übrigens liest man noch auf f. 34vb oben : XXVII°. Zudem werden die Folien des *Quaternus novus* im Quaestionenverzeichnis besonders gezählt.

2. Mit (A) bezeichne ich die erste, mit (B) die zweite Redaktion des Kommentars.

3. Vgl. im Quaestionenverzeichnis f. 1va : *D. XXVI*a*... q. 5 Utrum relationes distinguant ypostases. in quaterno novo. fol. ultimo de manu mea ; optima est et continet quattuor questiones.*



alicuius forme (33ra-34rb) ; c) *utrum intellectus beatus possit videre nude et aperte Deum per essentiam ex propriis naturalibus* (34rb-va). Schreiber ist S_1.

6. Die erste Redaktion des Sentenzenkommentars Jakobs von Metz. I *Sent.* (A), f. 34va-68rb, wird mit d. 2 eröffnet : *Utrum in Deo sit pluralitas attributorum.* II *Sent.* (A) : 68rb-105vb. III *Sent.* (A) : 106ra-122vb. IV *Sent.* (A) d. 1-16 : 123ra-133vb.

Letzte Worte : *Dico tamen, quod ista opinio vera est, si sane intelligatur ; tunc intendit dicere, quod in adulterio vel in furto in ecclesia sunt duo peccata realiter.* — Schreiber ist S_1 bis f. 56r [1], S_2 von 56v-133v.

Die Handschrift ist nun folgendermassen entstanden : Sie begann ursprünglich mit f. 32. Das zeigt nicht bloss die sorgfältige Schrift, sondern auch die Worte *Ave Maria gratia* (32ra) *plena, Dominus tecum* (32rb), die S_1 über den obern Rand der ersten Seite geschrieben hat. Mit dem Ave Maria hat er seine Arbeit begonnen. Als S_2 den Kommentar zu Ende geschrieben hatte, trug er die fehlenden Fragen zum Prolog ein (f. 2-6). Nachdem dann Jakob von Metz zum zweiten Male die Sentenzen gelesen hatte, wurden die Sexternen mit den von S_3 geschriebenen Zusätzen der zweiten Redaktion eingefügt. S_5 vermerkt diesen Tatbestand am Schlusse seines Verzeichnisses : « *Primi sexterni sunt additiones, quas frater iste fecit in secunda vice, qua legit sententias* » (f. 2vb). Während S_1 und S_2 eine Buchschrift schreiben, geht der engen und flüchtigen Schrift von S_3 dieser Charakter durchaus ab : Die *Additiones* sind von einem Theologen geschrieben, von einem Freunde, Schüler oder Amtsgenossen Jakobs. Die Lücken im Text verbieten es aber an eine eigenhändige Niederschrift Jakobs zu denken. S_5, ebenfalls Theologe, hat dann auf das leere Vorblatt sein Quästionenverzeichnis geschrieben, später den *Quaternus novus* von S_4 eingeschoben, auf das letzte Blatt dieses *Q.n.* noch eine *Quaestio* eingetragen und endlich sein eigenes Verzeichnis durch Angabe der im *Q. n.* stehenden Fragen ergänzt. Später haben andere die Handschrift benutzt und noch manche Randbemerkungen eingefügt. Davon nachher. « *Habent sua fata libelli* » gilt besonders von scholastischen Handschriften.

Die ganze Handschrift ist anonym. Gleichwohl ergibt sich aus zwei Notizen die Urheberschaft Jakobs mit Sicherheit.

2) Vat. Burgh. 122 (membr., ff. 175, 29,7×22,4 cm, 2 col., saec. 14=Ba), ausführlich von A. Pelzer beschrieben [2], enthält I-IV *Sent.* (B). Die einzelnen Bücher beginnen f. 1ra, 39vb, 74rb, 90ra; der Kommentar endet f. 114vb. Die Handschrift ist anonym.

---

1. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, dass S_1 eine Schreiberin ist. Man liest f. 43rb am obern Rande : *Ysab[ella] de la court.* Erinnert das nicht an die Art der mittelalterlichen Künstler, die sich gern auf ihren Bildern verewigen ? Jedenfalls ist der Name von S_1 geschrieben worden. Auch passt die sorgfältige und zierliche Schrift durchaus zu einer Frau ; nicht minder die Anrufung Mariens zu Beginn der Arbeit, f. 32 r.

2. Vgl. S. 170 Anm. 6.

3) Vat. Burgh. 317 (membr., ff. 141, 32,5×23,2 cm, 2 col., saec. 14=Bb) enthält II *Sent.* d. 1-26. Auch hier wird der Verfasser nicht genannt [1].

4) Clm 3749 (membr., ff. 84, 26×19 cm, 2 col., saec. 14=Ma) enthält I *Sent.* (B), f. 1ra-44ra ; II *Sent.* (B), f. 44rb-85ra. Auf f. 44ra liest man die wichtige Notiz : « *Explicit 1us Metensis* ».

5) Clm 14383 (membr., ff. 102, 27,5×19,5 cm, 2 col., saec. 14=Mb) enthält I *Sent.* (B) d. 1-37, f. 40ra-63vb, anonym [2].

6) Par. lat. 12331 (membr., ff. 180 [+ 87bis], 27,5×20,3 cm, 2 col., saec. 14=G) enthält anonym :

1. I *Sent.* (B) des Jakob von Metz, f. 1ra-41vb. Jedoch sind im dritten Sexternus (25-36) die 5 innern Blätter verkehrt geheftet, so dass man lesen muss : f. 1-25, 31-35, 26-30, 36-41.

2. II *Sent.* (A) desselben Autors, f. 42ra-82vb.

3. IV *Sent.* (B) d. 1 q. 1-d. 43 q. 1 des Durandus de S. Porciano, jedoch von jüngerer Hand bearbeitet, f. 84ra-150rb. Folgende Abweichungen und Zusätze sind zu verzeichnen : In d. 1 sind zwischen die Fragen des Durandus zwei des Herveus eingefügt : Q. 1 (Durandus) : *Utrum post lapsum hominis et peccatum debuerint aliqua sacramenta institui*, 84ra ; q. 2 (Durandus) : *Utrum sacramenta consistant in rebus et verbis*, 84va ; q. 3=Herveus, IV *Sent.* d. 1 q. 1 : *Ad evidentiam illorum, que in principio de sacramentis dicta sunt queritur, utrum sacramenta sint causa gratie*, 84vb ; q. 4 = Durandus, IV *Sent.* (A) d. 1 q. 3 : *Utrum sacramenta nove legis sint causa gratie*, 87ra ; q. 5 = Durandus, IV *Sent.* (B) d. 1. q. 3 : *Utrum negandum sit aliquam virtutem creatam causativam* [Cod : *creatam*] *gratie posse* [*esse*] *in sacramentis*, 87bisra ; q. 6 = Herveus, IV *Sent.* d. 4 q. 1 : *Utrum caracter dicat aliquid absolutum existens in anima* ; q. 7 = Durandus, IV *Sent.* (A, B) d. 1 q. 4 : *Utrum sacramenta veteris legis conferant gratiam* ; dann folgen die A und B gemeinsamen q. 5-8. — In d. 11 wird hinzugefügt q. 4 : *Utrum sacerdos intendens consecrare XII hostias, si ponantur per errorem XIII coram eo, consecret XII vel XIII*, f. 105va [3]. In d. 16 wird hinzugefügt q. 2 : *Utrum iste partes, sc. contritio, confessio et satisfactio sint partes subiective penitentie*, f. 113rb. — In d. 17 weicht der Text von q. 4, *utrum confitentes et non penitentes sive contriti impleant preceptum Ecclesie de confitendo semel in anno*, von der entsprechenden Frage des Durandus ab. — Der Schluss von d. 21 q. 4 (124rb) ist etwas geändert. — In d. 22 werden zwei Quaestionen eingeschoben ; q. 2 : *Utrum ex ingratitudine recidentis consurgat tantus reatus, quantus fuit precedentium peccatorum*, 125rb ; q. 4 : *Utrum remissio peccatorum sit res huius sacramenti*, 125vb. — D. 25 q. 2 ist gekürzt ; q. 5 ausge-

1. Vgl. S. 170 Anm. 8.

2. Vgl. zu den beiden Münchener Handschriften M. Grabmanns Ausführungen in *Xenia Thomistica* III, 203 ff.

3. Vgl. Durandus, *Quol. Aven.* II q. 5 — IV *Sent.* (C) d. 11 q. 7. Der Text in G ist verschieden von dem des Durandus.



lassen. — D. 27 q. 4 ist erweitert. — In d. 30 kommt hinzu q. 3 : *Utrum matrimonium beate Virginis fuerit perfectum,* 137ra. — In d. 38 wird hinzugefügt : *Utrum veritas sit propter scandalum dimittenda,* 145ra. — In d. 43 q. 1, die auch etwas erweitert ist (149rb-va), bricht der Kommentar ab mit den Worten : *Et dicendum, quod producta et preexistentia* [1].

4. IV *Sent.* eines Anonymus. Da drei Blätter herausgeschnitten sind, fehlt der Anfang. F. 151ra] *primum est spiritualis generatio per baptismum ; secundum spirituale augmentum producens ad robur perfectum...* endet f. 173vb in d. 49.

5. *Quaestiones medicinales,* 174ra-180vb. *Circa doctrinam vero ordinariam et genera eius aliqua possunt inquiri, et queritur primo, utrum omnis doctrina sit ordinaria et que est ordinaria... et causa est diversitas motus stellarum et situs.*

7) LE MANS 231 (chart., ff. 207, 29,2×20,5 cm, 2 col., geschrieben 1436, =M) enthält anonym die Kritik des Herveus Natalis an I,II und IV *Sent.* des Jakob von Metz [2].

1. *Supra primum librum sententiarum* (so am obern Rande von 150r) : *Prima d. q. 4ª art. 2° dicit, quod theologia debet nominari practica vel speculativa a fine vie et non a fine patrie...* Endet f. 158vb : *hoc autem non esset, nisi esset de ratione corporis absolute, licet illud non concedat.*

2. [*Supra secundum librum sententiarum*] F. 158 vb : *Tertia d. 2 libro q. de multitudine angelorum recitat iste opinionem ponentium, quod non possunt esse plures angeli unius speciei...* Endet f. 169va : *nam motus inordinatus in manu bene habet rationem culpe, licet non a manu, ut dictum est. Et hoc de 2° libro.*

3. [*Supra quartum librum sententiarum.*] F. 169va : *In principio quarti libri q., qua querit, utrum sacramenta nove legis sint causa gratie, recitat opinionem Thome qui dicit, quod sacramenta habent in nobis duos effectus...* Endet f. 175 rb : *Ideo securius est dicere, quod ignis, quo demones crucientur, sit verus ignis.*

II. — LEBENSDATEN

Diese sechs Handschriften bilden die Grundlage für vorliegende Untersuchungen. Die wichtigste unter ihnen ist Troyes 992. Denn

1. Die letzten Worte *producta et preexistentia* sind vom Schreiber aus dem vorhergehenden Text irrtümlich wiederholt. Es muss heissen : *Et dicendum, quod non est simile* ; vgl. IV Sent. (C) d. 43 q. 1, Ed. Paris. 1508, f. 444 L. — Ich habe die Abweichungen und Zusätze deshalb so genau angegeben, weil sie zeigen, dass *Incipit* und *Explicit* nicht immer zur Identifizierung eines Kommentars genügen. Wie auch Troyes 992 beweist, gingen die Kommentare innerhalb einer Schule von Hand zu Hand und wurden entsprechend bearbeitet. Erst wenn man das gesamte Material einer Schule zusammen hat, ist ein genaueres Urteil über Originale und Bearbeitungen möglich.

2. Die Handschrift ist von mir beschrieben in : *Durandus de S. Porciano* I, 16.

mit ihrer Hilfe lässt sich bedeutend mehr über unsern Dominikaner feststellen, als wir bisher wussten. Die erste Frage ist diese : Ist Jakob von Metz, dem der Stamser Katalog eine *Lectura super sententias* zuschreibt [1], wirklich der Verfasser des in den genannten Handschriften vorliegenden Werkes ? Die Notiz in Ma (f. 44ra) belehrt uns nur über die Heimat des Autors : *Metensis* [2] ; T führt uns weiter. Die Handschrift enthält zwei Zeugnisse, die den Kommentar einem *Jacobus* zuschreiben.

1) S_5 trug, wie wir sahen, auf dem letzten Blatt des *Quaternus novus* die *Quaestio* ein : *Utrum relationes distinguant ypostases sive personas* (31rb). Nachdem er die Argumente *contra* und *pro* nach Herveus, I *Sent.* d. 26 q. 1, angeführt hat, beginnt die *Responsio.* « Questio presens duo supponit et duo querit. Supponit primo quod relationes reales sint in divinis. Secundo quod sint in personis. Querit autem primo, utrum distinguant personas. Secundo utrum persone remaneant distincte circumscriptis proprietatibus sive relationibus. » Nur die beiden ersten Punkte werden — z. T. im Anschluss an Herveus — behandelt. « Quantum ad 3^m et 4^m articulum dic, sicut habes alibi *in lectura Jacobi* » (31va).

Nehmen wir nun I *Sent.* (*A*) d. 26 (T 51rb-52ra) zum Vergleich heran so finden wir hier die Frage : *Utrum abstractis seu circumscriptis per intellectum proprietatibus relativis distinguantur ypostases in divinis*. Die Antwort lautet : « Responsio. Duo sunt videnda. Primo illud, quod supponit questio, videlicet quod persone distinguuntur per relationes. Secundo propositum principale » (51va). Die Fragestellung entspricht also durchaus den Angaben von S_5 ; mit andern Worten : Die *Lectura Jacobi*, auf die S_5 verweist, ist der in T stehende anonyme Sentenzenkommentar.

2) Das zweite Zeugnis findet sich im Quaestionenverzeichnis. Ein Dozent, der die Handschrift für seinen Unterricht benutzte

1. Vgl. oben S. 170.

2. Um Missverständnissen vorzubeugen, möchte ich ausdrücklich hervoheben, dass durch Clm 3749 nur *Metensis* gesichert ist, da hier nicht *Jacobus Metensis* (Xenia Thomistica III, 203), sondern *I^{us}* d. h. *Primus Metensis* zu lesen ist. Der Meinung ist auch F. PELSTER in : *Scholastik* 1 (1926) 457. — Der *Metensis* wird übrigens auch angeführt in einer Randbemerkung zu dem Sentenzenkommentar des Johannes Parisiensis in Cod. Vindob. Pal. lat. 2165, 109 rb. Hier wird aus II Sent. d. 44 q. 1 (utrum religiosus et subditus teneatur prelato in omnibus obedire) notiert, was der Verfasser über die doppelte Art der Gelübdeformel ausführt : « Nota etiam, quod modus profitendi est duplex... » Am Rande liest man : Metensis. Vgl. zu dieser Handschrift : M. GRABMANN, *Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker, Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. und hist. Kl.*, Jahrgang 1921, 3. Abhdlg, 11 ff.



(wir wollen ihn mit S_6 bezeichnen) trug hier einige Vermerke ein. Zu d. 12 notierte er : « sic legi totaliter ». Bei d.13 findet sich dann folgendes. S_5 schrieb zuerst :

« Distinctio XIII.

Utrum in divinis sint plures processiones. fol. XIIII°.

Item eadem questio. folio 34.

Utrum Spiritus S. possit dici ingenitus. folio 35. »

Später trug S_5 neben q. 1 ein : « Utrum sint plures realiter distincte. optime quaterno novo. f. V° » S_6 fügte hinzu : « primam opinionem ibi [1] cepi, sed totum residuum in Ber[nardo] excepto primo membro questionis Jacobi *omnia transeunt in divinam substantiam preter relationem etc.* » (von S_6 selbst unterstrichen). Nun stehen diese Worte tatsächlich in d. 13 q. 1 (f. 42ra, nach der alten Zählung 35). Das Blatt beginnt : « generatio et spiratio sive processio in divinis ; ergo etc. Tria sunt videnda. Primo intellectus questionis. Sciendum itaque quod secundum Augustinum omnia, que sunt in divinis [2], transeunt in substantiam preter relationem ».

Daraus ergibt sich also sicher, dass ein Jacobus den in T stehenden Kommentar verfasst hat. Halten wir nun den ‚Jacobus' von T mit dem ‚Metensis' von Ma zusammen, so dürfte ein vernünftiger Zweifel an der Urheberschaft des Jakob von Metz ausgeschlossen sein.

Nun erfahren wir über unsern Autor noch mehr : vor allem, dass er zweimal die Sentenzen gelesen hat. Am Schluss des Quästionenverzeichnisses steht : « Expliciunt articuli questionum primi libri sententiarum. Deo gratias. Amen ». Darunter : « Primi sexterni sunt additiones quas frater iste fecit in secunda vice qua legit sententias. » Dieser doppelten Vorlesung entspricht die doppelte Redaktion des Kommentars, die wir in den Handschriften finden.

Nun fragt es sich, ob wir die Lebenszeit des Jakob einigermassen datieren können. Dass er jünger als Thomas von Aquin ist, hat bereits Grabmann festgestellt ; ebenso, dass er (nach einer Notiz in Mb, f. 57r) gegen Johannes Parisiensis polemisiert [3]. Damit kommen wir zur Wende des 13. und 14. Jahrhunderts. In dieselbe Zeit führt uns eine Notiz, die sich in allen Handschriften findet, z. T. aber mit entstelltem Namen. Den besten Text

1. *Ibi*, d. h. *in quaterno novo*.

2. « Ergo-divinis » liess S_1 aus, eine andere Hand fügte die Worte über dem Text bei.

3. *Xenia Thomistica* III, 206 f. Genaueres weiter unten S. 185.

hat T : In den *Additiones* lesen wir die Frage : *Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio per modum voluntatis* (14 ra). Hier sagt der Verfasser : « Unde dixit magister Raymbertus bononiensis Parisius in scolis suis, quod audivit a fratre Thoma quod intentio eius non erat Filium procedere per actum intellectus, ita quod Pater intelligendo se formaret Verbum. Circumscripto enim per intellectum, quod non haberet attributum, quod est esse intellectum, adhuc posset, inquantum natura, communicare<t> essentiam suam Filio, et communicaret, et eodem modo de Spiritu Sancto. Unde dicit Thomas in scripto, quod Pater genuit Filium natura... » (14rb). Dieser Hinweis findet sich in der ersten Redaktion als Randbemerkung zu d. 6 [1]. In der zweiten Redaktion heisst es : « Et hoc dixit fr. Thomas Parisius in scolis publice d[ocens], quod non intelligebat Filium procedere a Patre per actum intellectus sicut audivit magister Raymbertus [14va] ab eo. Unde dicit Thomas in scripto, quod Pater genuit Filium natura » (B 14r-v) [2].

Diese Notiz ist deshalb wichtig, weil aus ihr klar hervorgeht, dass Jakob der zweiten Generation der Thomisten angehört ; er selbst hat Thomas nicht mehr gehört, wohl aber sein Lehrer Raymbertus oder Rambertus Bononiensis, der bekannte Verteidiger des hl. Thomas im Kampfe gegen Wilhelm de la Mare. Er wurde zwischen 1295 und 1300 theologischer Magister, 1302 Bischof von Castello im Venetischen und starb 1308 [3]. Die Notiz hilft uns natürlich auch, die Zeit der Lehrtätigkeit Jakobs von Metz genauer zu bestimmen. Denn da Rambertus in sämtlichen Handschriften als magister bezeichnet wird, so liegt jedenfalls die zweite Sentenzenvorlesung nach 1295 und vor 1302. Können wir auch sagen, wo er gelehrt hat ? Mancherlei spricht dafür, dass wenigstens die zweite Sentenzenvorlesung in Paris stattfand :

1. « Nec est de intentione Thome, ut ab ipsomet audivit fr. Rembertus magister in theologia ». Die Randbemerkung scheint aber nicht von S_1 zu stammen.

2. Vgl. G 14vb (Albertus, verbessert in Rambertus) ; Ma 15rb (Albertus) ; Mb 49rb (Tambertus !) ; T 29rb *(in quaterno novo :* ymbertus). Der Name Rambertus ist also durchaus gesichert.

3. « (45) Frater Rambertus Bononiensis, postmodum factus episcopus Venetiarum Castellanus per Bonifacium papam VIII anno domini MCCCII°. Hic obiit Venetiis anno domini MCCCVIII° paulo ante festum s. Martini, sepultus in conventu fratrum ». *Archiv f. Lit.-und Kirchengeschichte des Mittelalters* II, 210. Ueber Rambertus vgl. F. Ehrle in : *Zeitschrift f. kath. Theol.* 37 (1913) 293-298. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, 1926, 348-354. — Meine Angabe in Ueberweg-Geyer, *Geschichte der pastrist. und scholast. Philosophie*, 11. Aufl. 1928, 539, dass Rambertus kein persönlicher Schüler des hl. Thomas war, ist nach der ausdrücklichen Angabe in T 14rb zu korrigieren.

Vor allem ist es bezeichnend, dass Jakob zur Bekräftigung des Zeugnisses seines Gewährsmannes hervorhebt, Rambertus habe das in Paris in seinem Hörsaal gesagt. Sodann weist doch wohl auch die Polemik des Herveus gegen seinen Mitbruder darauf hin, dass er in Paris dozierte. Mit einem in der Provinz entstandenen Werk hätte er sich wohl nicht so eingehend abgegeben.

Nach den bisherigen Ausführungen bedarf es keines weitern Beweises mehr, dass unser Jacobus Metensis der Dominikaner ist, dem der Stamser Katalog eine *Lectura super sententias* zuschreibt. Jedoch sei zum Ueberfluss noch auf die Notiz am Schlusse des zweiten Buches hingewiesen, auf die Grabmann bereits aufmerksam machte : « Unde nota, quod secundum doctorem fr. predicator non tenetur ad aliquid < nisi > quod sit in regula, quia ibi ponitur, sed solum quia sibi precipitur a prelato. Et hoc dicit forma professionis, que est secundum regulam » (G 82vb ; Ba 74rb). Zudem nennt Jakob den hl. Thomas *magister noster* (Ba 19rb ; G 19vb ; Ma 21ra).

Wir wissen jetzt also wenigstens Folgendes über Jakob : Er stammte aus Metz und war Mitglied des Dominikanerordens und Schüler des Rambertus Bononiensis; er las zweimal über die Sentenzen, das zweite Mal zwischen 1295 und 1302 und verfasste einen Sentenzenkommentar, der in zwei Redaktionen vorliegt. Wir können noch hinzufügen : er ist nicht Magister in theologia geworden, da er in dem bekannten Verzeichnis der Pariser Magistri des Dominikanerordens fehlt.

III. — DER SENTENZENKOMMENTAR

Die literargeschichtliche Untersuchung des Sentenzenkommentars bietet mancherlei Schwierigkeiten, die ich heute noch nicht alle lösen kann. Ich möchte im Rahmen dieser Studie vor allem die doppelte Redaktion untersuchen, in der der Kommentar vorliegt. Wie aus der Beschreibung der Handschriften bereits hervorgeht, bietet T(und G zum Teil) die erste, die übrigen Handschriften die zweite Redaktion.

1. — Das erste Buch der ersten Redaktion.

Wir beginnen mit dem ersten Buche, weil Jakob offenbar auf dessen Neubearbeitung den grössten Wert gelegt hat. Hier

stellt sich die Ueberlieferung der beiden Redaktionen folgendermassen dar ;

1) I *Sent.* (A) *quaestiones in Prologum* : T 2ra-6vb ; d. 2-48 : T 34va-68rb.

2) *Additiones in* I *Sent.* (A) : T 9-13, 7-8, 14-25.

3) I *Sent.* (B) : Vollständige Exemplare in Ba, G, Ma ; d. 1-37 in Mb. Die Handschriften Ba, G, Ma und Mb weichen nur wenig von einander ab. Ba lässt zwei Fragen aus : *Utrum anima sit composita ex materia et forma* und *utrum Deus sit compositus.* Mb hat ein Plus von 4 Quaestionen : *Utrum per processionem Spiritus Sancti temporalem in mentem, sc. per donum gratie, mens elevetur supra mundum ita, quod verius sit in celo quam in corpore existente in mundo, et sic verius sit, ubi amat quam ubi animat* (50r) ; *utrum caritas possit augeri in infinitum* (53v) ; *utrum caritas possit minui* (54r) ; *utrum nomen principii dicatur univoce in divinis et in creaturis* (61r). Die erste dieser vier Fragen findet sich in keiner andern Handschrift ; die drei andern sind der ersten Redaktion entnommen (vgl. T 45v, 46r, 55v).

Nun zunächst ein Wort über die erste Redaktion. Der Text, den wir in T haben ist keine *Ordinatio,* sondern eine freilich sehr sorgfältige - *Reportatio* [1]. Das geht aus Folgendem hervor: Im *Quaternus novus* lesen wir (T. 28va) : « Circa dist. IX queritur, utrum Filius in divinis semper generetur. » Woher diese Frage genommen ist, konnte ich nicht feststellen. Am Schlusse heisst es : « 3us articulus posset esse, utrum secundum istam generationem Filius dicatur alius a Patre. *Vide reportationem.* Ad argumenta patet solutio.., alias questiones *vide in reportationibus* » (T 28vb). Die *Reportatio,* von der hier die Rede ist, ist die erste Redaktion des Sentenzenkommentars Jakobs von Metz. Die Frage, *utrum Filius sit alius a Patre,* steht f. 39rb-va [2]. Sie ist hier die erste Frage von Dist. 9, ihr folgen die Fragen, *utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus sint tres eterni* (39va), und *utrum Pater sit prior Filio* (39va-b). Auch in der nächsten Quaestio des *Quaternus novus, utrum Filius procedat per modum intellectus, et Spiritus Sanctus per modum voluntatis* (28vb), wird für die eigentliche Problemlösung auf die *Reportationes* verwiesen. « Propter

1. Ueber *ordinatio* und *reportatio* vergleiche die bei *Ueberweg-Geyer* § 17 b, S. 689 angegebene Literatur, insbesondere die bekannte Arbeit PELZERS in *Annales de l'Institut sup. de philosophie* V, Louvain 1924, 450 ff.

2. Es sei ausdrücklich betont, dass die Frage nicht in den *Additiones* behandelt wird.



quod tenenda est alia opinio. Dic eam sic[ut] habes *in reportationibus*, quia bene est et adde quod ista est via fratris Thome, sicut fr. Ymbertus magister recitavit Parisius... » (T 29rb). Es folgt die uns schon bekannte Notiz. Gerade dieser Hinweis « adde » zeigt, dass mit der *Reportatio* I *Sent.* (A) gemeint ist, da in d. 10 q. 1, *utrum Spiritus Sanctus procedat per modum nature vel per modum voluntatis*, (T 39vb-40rb) jener Hinweis noch fehlt. Am Schlusse dieser Quaestio des *Quaternus novus* wird nochmals auf den Sentenzenkommentar Jakobs verwiesen : « Solve argumenta, *ut habes in reportationibus* » (T 29vb).

Der Charakter der *Reportatio* ergibt sich meines Erachtens auch aus Randbemerkungen in A selbst. Neben den ersten Fragen steht öfters q̄o= questio. Von d. 14 an findet man die Angaben « lectio » und « questio ». Manchmal umfasst die *Lectio* nur eine, manchmal mehrere Fragen. Da diese Notizen durchweg von der Hand der Schreiber S_1 (42r-56r) und S_2 (von 56v ab) stammen, so dürften sie auf die Vorlage zurückgehen, die sie kopierten. Ist das richtig, dann sind diese Notizen wichtig, weil sie uns eine Vorstellung von dem Umfang einer Vorlesung um die Wende des 14. Jahrhunderts geben. Natürlich müsste man Vergleichsmaterial aus andern Handschriften haben, um zu sichern Resultaten zu gelangen. Etwas Aehnliches fand ich bisher nur bei Bernardus Lombardi, dessen drittes Sentenzenbuch in 18 *Lectiones* eingeteilt ist [1].

2. — Die Additiones zum ersten Buche.

Die *Additiones* zu I *Sent.* (A) tragen noch viel deutlicher den Reportationscharakter an sich als die erste Redaktion ; ja bei manchen Fragen könnte man unbedingt meinen, es handele sich um Niederschriften während der Vorlesung. Das ist aber unmöglich, weil immer wieder auf den « *alius quaternus* », d. h. auf I *Sent.* (A) verwiesen wird. Die Sache ist vielmehr so zu denken,dass der Theologe, der die erste Redaktion des Sentenzenkommentars besass, die Zusätze, die Jakob in seiner zweiten Vorlesung gemacht hatte, nach der eigenen Niederschrift oder der Niederschrift eines andern in seine Handschrift eintrug. Er sparte Raum durch eine kleine und enge Schrift (durchschnittlich 70 Zeilen gegen 50 in A) und durch Auslassung alles dessen, was bereits in der ersten Redaktion stand.

1. J. Koch, *Durandus de S. Porciano* I, 319 f.

Das Verhältnis zwischen der ersten Redaktion und den *Additiones* ergibt sich aus deren Wortlaut selbst. Ich möchte das an der ersten Frage zum Prolog durch Gegenüberstellung des Textes von A und *Additiones* klarmachen.

I *Sent.* (A) ; T 2ra	*Additiones* ; T 9ra
Utrum theologia sit scientia.	Utrum theologia sit scientia. Et arguitur, quod non, quia scientia est de universalibus ; theologia non, sed de particularibus. Ergo etc. — Item scientia procedit ex per se notis (primo Post.) ; theologia non, sed ex creditis. Ergo etc. Contra. Augustinus 14 de Trin. dicit, quod theologia est scientia de pertinentibus ad salutem. Ergo etc.
Responsio. Dicunt quidam [1] proprie et simpliciter theologiam esse scientiam quia, ut dicunt, ipsa procedit ex principiis veris et per se notis etiam ipsi theologo viatori. Ponunt enim lumen supernaturale medium inter lumen fidei et lumen glorie, ita quod est clarius lumine fidei et obscurius lumine glorie, et per istud lumen dicunt principia theologie, cuiusmodi sunt articuli, clare et evidenter cognosci et per consequens conclusiones ex articulis deductas ita proprie et perfecte sciri, sicut scitur aliqua conclusio philosophica ex naturaliter notis. Opinio ista summatim consistit in tribus : Primo enim ostendit istud lumen esse possibile. Secundo quod ipsum simpliciter et proprie loquendo causat scientiam. Tertio quod non evacuat fidem, immo stat cum ea, quod [T : quia] erat valde dubium.	
Primum, sc. possibilitatem illius luminis probant dupliciter, primo auctoritate Augustini... se-	*Dearticula sicut prius et adde primo membro primi articuli, ubi probatur per duas auctoritates lumen illud esse possibile, rationem istam :*

1. *Heinrich von Gent.*

cundo auctoritate canonis Ysa. VII...

Plus de lumine debetur doctori theologico etiam in via quam inferiori populo vel plebi. Hoc autem non esset, nisi supra lumen fidei, quod habent alii, haberet aliud lumen. Ergo etc.

Secundum, sc. quod istud lumen causet scientiam simpliciter et proprie dictam, probant dupliciter.... Tertium, sc. quod istud lumen simul stet cum fide probant dupliciter...

Opinio ista secundum tria que accipit tripliciter impugnatur. Quod enim primo dicit... [2 rb]... Quod dicunt secundo... Quod dicunt tertio illud lumen stare cum fide, dupliciter potest intelligi, vel quantum ad habitum, ut sc. utrumque sc. fides et id lumen sit in habitu, vel alterum in habitu et alterum in actu, et sic credo, quod compatiuntur se propter duo. Primo quia secundum doctores Paulus in raptu non perdidit habitum fidei... Secundo quia non magis repugnat fides et illud lumen quam scientia et opinio, quia opinio dicit adhesionem cum formidine ; sed opinio secundum habitum stat cum actu scientie...

Vel potest intelligi secundo, quod illud lumen et fides stent simul secundum actum, et hoc est impossibile. Cuius ratio est, quia impossibile est intellectum simul assentire alicui conclusioni propter evidentiam rei in se et propter solum imperium voluntatis...

Item supra improbatione tertie partis primi articuli, sc. quod illud lumen non stat cum fide, *deducas primo*, quod non possunt simul esse actu, *et cum ratione, que est supra, adde istam* ; Sicut se habet opinio ad scientiam, sic se videtur habere fides ad illud lumen ; et ratio est quia sicut scientia importat certitudinem, opinio vero non, sic et illud lumen respicit evidentiam, fides autem non. Modo opinio non stat cum scientia, quia illud, quod actu scio cum certitudine, non possum simul et semel scire cum formidine. Ergo etc.

Et tunc addas, quod possunt simul stare, ita quod utrumque in habitu vel alterum actu solum et alterum in habitu, *et proba de raptu Pauli, sicut prius. Item proba de Augustino qui illud, quod prius sciebat per demonstrationem, non amisit infusa fide. Ergo etc.*

[2va] Secunda opinio [1] est, quod theologia proprie et simpliciter loquendo est [2vb] scientia sicut scientia subalterna. Dicunt enim, quod ad scientiam subalternam,

In secunda opinione que est Thome [*adde*], quod nunquam intellexit eam esse scientiam proprie, et maxime cum ponat eam esse subalternam, quia sola cre-

1. *In margine :* Opinio Thome.

que proprie dicitur scientia, sicut est perspectiva, sufficit habere solam fidem de suis principiis credendo scientie superiori ; et ideo cum theologia principia sua supponat a scientia superiori, Dei sc. beatorumque, simpliciter est scientia subalterna, sicut et alie scientie humane. Ista opinio imponitur magnis et ideo ipsam non reprobo.

Tertia opinio est, quod theologia proprie et simpliciter loquendo non est scientia, sed large et extenso nomine, prout scientia vocatur deductio conclusionum ex principiis suppositis, quibus adheretur absque omni hesitatione, in quo theologia transscendit suspicionem et opinionem, que semper habent annexam formidinem. Hoc probant triplici ratione. Prima sumitur ex parte principiorum... Prima talis est : Scientia est ex principiis veris, necessariis et manifestis deducenti. Sed principia theologie non sunt talia. Ergo etc. Maior patet primo quia est expressa auctoritas Commentatoris (8 Phis.). Item per rationem. Principia enim absolute sumpta et simpliciter non sufficiunt ad causandum habitum cognitivum...

Minor etiam patet, sc. quod principia theologie non sint evidulitas non causat scientiam. Et pro tanto dicit Philosophus (2° Phis.), quod cecus non potest habere scientiam de coloribus quantumcumque persuadeatur ei, quod color disgreget ; sed theologia credulitati innititur, quia fidei. Ergo etc. — Item Philosophus (primo Post.) dicit, quod subalterna scientia dicit « quia » de eo, de quo subalternans dicit « propter quid ». Unde si [T : et] scientia subalterna aliquid subponit, hoc non est « quia », sed « propter quid », quia « quia » cognoscit et accipit a sensu, et non a superiori scientia. Et ideo quia theologia nec « propter quid », quia subalterna, nec « quia », quia non accipit a sensu, evidenter scit de principiis, ideo impossibile est eam esse scientiam proprie loquendo. Et hoc intelligere sive dicere voluit, *sicut dicebatur prius in ultima deductione questionis. Ideo nota super tertium articulum,* qui ponit eam non esse scientiam proprie loquendo, *et forte explanatio est opinionis secunde, que premissa est. Adde rationem istam ex parte principiorum. Et assumitur maior eadem cum prima ratione que ponitur alibi sic :*

Omnis scientia procedit ex veris et necessariis et manifestis ipsi deducenti. Sed huiusmodi non est theologia. Ergo etc. Maior declaratur in illa ratione.

Minor patet, sc. quod theologia non procedat ex veris, necessa-

dentia deducenti, quia vel hoc esset propter firmitatem adhesionis, quod falsum est, quia errori et falsitati potest homo pertinaciter adherere ; vel propter evidentiam articulorum in se, quod impossibile est, quia tunc non esset de eis fides, immo intellectus vel scientia ; aut quia per se notum est, quod iste, cui creditur, sc. Deus, non potest mentiri, quod falsum [est], quia de eo, quod concluditur ex princpio per se noto, non habetur sola fides...

Secunda Ratio ad idem sumitur ex parte actuum...

Tertia ratio sumitur ex parte habituum sic... [3ra]

Ad rationem vero secunde opinionis respondent isti. Cum dicunt, quod scientie subalterne...

riis, manifestis ipsi deducenti, etiam virtute cuiuscumque luminis ; quia si articulus est manifestus ipsi deducenti, hoc est altero duorum modorum, vel quia videt talia, puta : Deus est trinus et unus, et similia, in se, quod non potest esse, quia theologus viator esset beatus, quia non plus requiritur ad beatitudinem essentialem ; vel quia videt ipsum in alio, sicut aliquid videtur in speculo, quod non potest esse, quia nichil creatum potest ducere in cognitionem Dei, quia deficit a representatione perfecta. Ergo etc. *Et hec ratio reputatur efficax in proposito.*

Ad argumenta. Scientia est de universalibus. Universale potest accipi dupliciter, vel in essendo vel in representando. Modo dico ad minorem, quod licet facta particularia Abrahe, Jacob et aliorum non sint universalia in essendo, sunt tamen in representando, quoniam omnia in figura contingebant illis. *Vel solve sicut in prima parte.* — Ad 2ª (!) patet solutio ibidem vel in scripto.

Ich habe diese erste Quaestio gewählt, weil sie die Bedeutung der *Additiones* zeigt. Denn die Handschriften, die sonst die zweite Redaktion bringen, bieten in q. 1 des Prologs - abgesehen von den Argumenten *pro* und *contra* zu Anfang - den Text von A. Das ist auch in andern Fragen der Fall. Davon nachher. Jedenfalls darf man nicht die Auffassung vertreten, dass B = A + *Additiones* ist, dass also derjenige, der eine Handschrift von B (Ba, G, Ma, Mb) benutzt, die *Additiones* entbehren kann.

Wichtiger ist die Frage, wie die *Additiones* entstanden sind. Der

äussere Anlass war die zweite Sentenzenvorlesung, die Jakob halten musste. Welches war aber der innere Grund für eine Neubearbeitung ? Bei Durandus ist es die Auseinandersetzung mit seinen thomistischen Gegnern ; dergleichen kommt bei Jakob nicht in Frage, weil das *Correctorium* des Herveus die *Additiones* voraussetzt. Zudem finden wir - soweit ich sehe - weder eine polemisch geartete Verteidigung noch eine Aenderung früherer Ansichten, sondern nur eine methodische und sachliche Erweiterung und Vertiefung der bereits vorher behandelten Fragen ; auch werden einige Fragen hinzugefügt. Das Problem ist also dies : Woher hat Jakob das neue Material ? Eine Quelle - sie ist sicher nicht die einzige - konnte ich feststellen ; es ist der Sentenzenkommentar des Johannes Parisiensis (Jean Quidort). Grabmann hat bereits darauf hingewiesen, dass Jakob gegen diesen Mitbruder polemisiert [1]. Johannes Parisiensis stellt die These auf : « unum, quod est principium numeri supra unum, quod est de transcendentibus, addit determinatum modum principiandi et modum determinatum mensure» und entwickelt seine Beweise in längern Ausführungen [2]. Nun erwähnt Jakob die Ansicht seines Mitbruders erst in den *Additiones* : « Ideo est 2ª opinio, que dicit, quod unum quod est principium numeri addit rem positivam super unum quod convertitur cum ente » (T 18ra). Er gibt dessen Beweis kurz, aber objektiv wieder. Aus den *Additiones* ist dieser Abschnitt dann in die zweite Redaktion übergegangen (vgl. Ba 22va).

Auch andere Fragen der *Additiones* zeigen den Einfluss des Johannes auf die Neubearbeitung. So ist z. B. der Zusatz zu der Frage, *utrum potentie anime differant ab ipsa anima* (T 12va-b) auch aus seinem Kommentar entnommen [3].

Daraus ergibt sich ein wichtiger Schluss : Jakob hat das erste Mal vor, das zweite Mal nach Johannes gelesen. Da Johannes 1304 Magister wurde, so können wir seine Sentenzenvorlesung etwa auf 1298/99 oder 1299/1300 ansetzen [4]. Demnach ist A vor diesem

1. *Xenia Thomistica* III, 205.

2. I *Sent.* d. 24 q. 1 *(utrum in divinis recipiatur unum)*, Cod. Vindobon. Pal. lat. 2165, 39 ra-b.

3. Man vergleiche T 12 va-b (oder Ba 8ra l. ss.) mit JOHANNES PARISIENSIS, I *Sent.* d. 3 q. 2, l. c. 9ra-b.

4. » Jtem nota, quod bachallarii, qui legerunt sententias, debent postea prosequi facta facultatis *per quattuor annos*, antequam licentientur, sc. predicando, argumentando, respondendo ; quod verum est, nisi papa per bullas vel facultas super hoc faceret eis gratiam ; immo et *per quinque annos* aliquando expectant, sc. quando annus jubileus non cadit in quarto anno post lecturam dictarum sen-



Termin, die *Additiones* kurz nachher entstanden. Das stimmt einerseits zu den früher bereits festgelegten Daten [1], anderseits zur Datierung des *Correctoriums* des Herveus, das zwischen 1302 und 1307 entstanden ist [2].

3. — Die zweite Redaktion des ersten Buches.

Vergleicht man die in den Handschriften Ba, G, Ma und Mb gegebene zweite Redaktion mit A und den *Additiones*, so steht man vor nicht geringen Schwierigkeiten. Der Tatbestand ist nämlich der, dass in jenen Handschriften die *Additiones* zum Teil benutzt sind, zum Teil nicht. Diese unterschiedliche Benutzung der *Additiones* erstreckt sich bis in die einzelne Frage hinein. Nehmen wir als erstes Beispiel den Prolog : Q. 1 : *Utrum theologia sit scientia*. Der Text von Ba und G [3] ist gleich dem der ersten Redaktion (T 2ra-3ra). Dasselbe gilt von Q. 2 : *Utrum Deus sit subiectum in theologia sub aliqua ratione speciali* (Ba 2rb-3va = T 3ra-4rb). Q. 3 : *Utrum subalternetur alicui scientie* (Ba 3va-4ra = T 4rb-4vb). Q. 4 : *Utrum subalternetur alicui scientie humane* (Ba 4ra-b = T 4vb). Q. 5 : *Utrum theologia subalternet sibi alias* (Ba 4rb-vb = T 4vb-5rb). Die Neubearbeitung dieser Fragen in den *Additiones* (T 9ra-vb und 10va-11rb) bleibt unberücksichtigt. Anders bei Q. 6 : *Utrum theologia sit practica vel speculativa* ; sie hat in Ba und G nicht den Text der ersten Redaktion, sondern der *Additiones* (Ba 4vb-5vb = T 9vb-10va).

Ein anderes Beispiel, das den Tatbestand in einer einzelnen *Quaestio* zeigt : I *Sent.* d. 17 q. 2, *utrum caritas possit augeri* (T 44ra-vb ; 15vb-16ra (*Add.*) ; Ba 17va-18rb). In der zweiten Redaktion wird die Disposition der Frage wie in den *Additiones* angegeben ; dann heisst es in den *Additiones* : « Primum et secundum [articulum] deducas sicut in alio quaterno. In fine tamen secundi membri, ubi probat quod forme accidentales non inten-

---

tentiarum. « So bestimmen die Pariser Universitätsstatuten aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts (vor 1335), die aber auf ältern Brauch zurückweisen. Denifle, *Chartularium Univ. Par.* II, 692.

1. S. oben S. 177.

2. S. unten S. 206.

3. Beide liegen mir in Photographien vor ; die Münchener Handschriften habe ich früher studiert, konnte sie aber zur Zeit nicht heranziehen. — Ba und G bringen die Argumente *pro* und *contra* aus den *Additiones* (s. oben S. 181), aber nicht die Antworten.

duntur secundum essentiam cum una ratione, que est ibi,adde istam. » Tatsächlich findet sich der Zusatz in B. Der nächste Zusatz, der nach den *Additiones* gemacht werden soll, fehlt aber ; dagegen wird eine neue ***Instantia*** nebst Antwort benutzt. Endlich fehlen in B völlig die langen Zusätze zum dritten und vierten Artikel. Der Text schliesst sich ganz an A an.

Auffällig ist noch etwas anderes ; in der zweiten Redaktion fehlen manche Fragen der ersten Redaktion. Das möge an den ersten Distinktionen gezeigt werden.

A	Additiones	B
D. 1 vacat	q. 1 Cuius potentie sit frui, T 11rb	Ba 5vb.
D. 2 q. 1 Utrum in Deo sit pluralitas attributorum, T 34va	T 11va	Ba 6ra.
q. 2 vacat.	q. 2 Utrum aliquis intellectus creatus vel increatus possit intelligere distinctionem rationis que est inter attributa, circumscripta omni comparatione Dei ad creaturas, T 12ra	Ba 6va.
D. 3 q. 1 Utrum Deus sit cognoscibilis per creaturas, T 34vb.	vacat	vacat
q. 2 Utrum Deum esse sit per se notum, T 35ra	vacat	vacat
q. 3 Utrum in omnibus creaturis inveniatur vestigium Trinitatis, T 35ra	vacat	vacat
q. 4 Utrum ymago Trinitatis reperiatur in homine, T 35rb	vacat	vacat
q. 5 Utrum potentia anime sit idem quod anima, T 35rb-36ra	T 12va-b (Ergänzung)	Ba 7va
q. 6 vacat	Utrum potentie anime originentur ab ipsa essentia anime, T 13ra	Ba 8va.

D. 4 und 5 haben in A und B dieselben Fragen. D. 6 q. unica, *utrum Pater genuit Filium natura* (T 36va-b) fehlt in B. Additiones zu D. 4-6 gibt es nicht. Die Fragestellung in D. 7 ist in A, Add., B gleich. Das Folgende ist wieder verschieden.

A	Additiones	B
D. 8 q. 1 Utrum esse et essentia in creaturis differant realiter, T 37rb	Q. 1 Utrum in solo Deo esse et essentia sint idem, T 7ra	Ba 11ra

A	ADDITIONES	B
Q. 2 Utrum Trinitas sit in Deo, T 38ra.	vacat	vacat
Q. 3 Utrum Deus sit compositus, T 38rb.	vacat	vacat
Q. 4 Utrum anima sit composita ex materia et forma, T 38rb	vacat	vacat
Q. 5 Utrum anima sit tota in qualibet parte, T 38va	T 8ra	Ba 12va
D. 9 q. 1 Utrum Filius sit alius a Patre, T 39rb.	vacat	vacat
Q. 2 Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus sint tres eterni, T 39va	vacat	vacat
Q. 3 Utrum Pater sit prior Filio, T 39va	vacat	vacat
D. 10 q. 1 Utrum Spiritus Sanctus procedat per modum nature vel per modum voluntatis, T 39vb	T 14ra	Ba 14ra
Q. 2 Utrum Spiritus Sanctus sit proprium nomen persone, T 40rb	vacat	vacat
D. 11 q. 1 Utrum Spiritus Sanctus distingueretur a Filio, si non procederet ab eo, T 40rb	T 14va	Ba 14vb
Q. 2 Utrum Pater et Filius sint duo Spiratores, T 41ra.	vacat	vacat

Diese Uebersicht dürfte genügen. Sie zeigt erstens, dass sich die zweite Redaktion im Wesentlichen nach den *Additiones* und nicht nach dem eigentlichen Kommentar gerichtet hat. Sie zeigt zweitens, dass die Handschriften der zweiten Redaktion unvollständig sind. Ein vollständiges Exemplar müsste man erst aus A und B zusammensetzen.

Hält man sich nun diesen Tatbestand vor Augen, nämlich unvollständige Benutzung der *Additiones* und der ersten Redaktion, und fragt man sich, ob die zweite Redaktion ein Werk Jakobs selbst ist, so wird man das wohl verneinen müssen. Denn wie sollte der Verfasser dazu kommen, sein eigenes Werk zu verstümmeln? Meine Meinung geht dahin, dass Jakob früh verstorben ist, [1] und dass ein Mitbruder mit mehr gutem Willen als Ver-

1. Jakobs Name findet sich nicht in der Urkunde vom 26. Juni 1303, durch die der Konvent St. Jacques den Appell des Königs an ein allgemeines Konzil unter-

stand die zweite Redaktion hergestellt hat. Man muss also zur Beurteilung des Mannes in erster Linie A + *Additiones* heranziehen, wie das auch Herveus in seiner Kritik getan hat.

4. — Die übrigen Bücher.

Mein Urteil über die Bücher II-IV muss sehr zurückhaltend sein, da ich nur Ba ganz in Photographien besitze, leider nicht T. Auch habe ich bezüglich des Textes in Paris nur Stichproben gemacht, da mir bei meinem Aufenthalt im Herbst 1928 das literargeschichtliche Problem der Schriften Jakobs noch nicht in seiner ganzen Verwickeltheit klar geworden war. Eins darf ich aber doch auf Grund meiner Untersuchungen sagen : Zwischen A und B besteht hier sicher kein grosser Unterschied. Nun zu den Einzelheiten.

Beim zweiten Buche bietet G eine Ueberraschung : denn diese Handschrift enthält - soweit meine Stichproben gehen - nicht B, sondern A. Der Unterschied ist aber durchweg mehr stilistischer als sachlicher Art.

T hat ein paar Eigenheiten : Für die Beantwortung der Frage, *utrum angelus malus appetierit equalitatem divinam et sic peccaverit* (77rb), wird auf S. theol. I q. 63 a. 3 verwiesen ; bei der Frage, *utrum res simul fuerint producte et distincte, heisst* es : « in alio quaterno » ; in Ba, Ma und G liest man am Schluss dieser Frage : « Vide tamen Thomam in ista questione ad maiorem securitatem» (58rb, 66rb, 62va) ; Ba fügt hinzu : « quia minus diligenter fuit correpta. » Diese Bemerkung zeigt ebenfalls, dass die zweite Redaktion von fremder Hand hergestellt wurde. Ebenso wird (wie in Ba) die Frage ausgelassen : *Utrum intellectus creatus videat divinam essentiam immediate.*

Im dritten Buche hat T einige Fragen mehr : *Utrum unio facta fuerit in instanti* (107 rb) ; *utrum in Christo sint plura supposita* (107va) ; *utrum Christus sit duo* (107vb) ; *utrum in Christo sit tantum unum esse vel duo* (108ra) ; *utrum in Christo sint plures filiationes* (108rb) ; *utrum latria sit virtus generalis* (108vb-109rb). Die Frage, *utrum aliquis habitus sit in voluntate* (T 119vb ; Ba 87ra), ist in beiden Handschriften unvollständig.

Im vierten Buche fehlen in T folgende Fragen : *Utrum sacramentum confirmationis habeat aliquam formam* (Ba 95rb) ; *utrum*

stützte. Vgl. *Documents relatifs aux états généraux et assemblées réunis sous Philippe le Bel*, publ. par G. Picot, Paris 1901, n. CCCCVI p. 381 f.



forma consecrationis sanguinis sit : hic est calix etc (Ba 96rb) ; *utrum panis convertatur in corpus Christi* (Ba 98ra) ; T endet in d. 16, wie wir oben bereits sahen.

5. — Der Quaternus novus und die spätern Bearbeitungen.

Wir müssen nun noch wenigstens kurz den sogenannten *Quaternus novus* untersuchen. Er enthält zwar nichts, was von Jakob von Metz ist, sondern Zusätze zu seinem Werke und Neubearbeitungen einzelner Quaestionen. Er ist deshalb interessant, weil er zeigt, wie ein Sentenzenkommentar in einer Schule weiterlebt und zu Kompilationen Veranlassung gibt. Zunächst möge eine Uebersicht über den Inhalt folgen ;

1. [d. 4] *Circa. 4. dist. Utrum generatio sit in divinis. In fine adde, quod non. quod non possunt in divinis esse plures Filii* (26ra). Kurzer Zusatz von 18 Zeilen, dessen Herkunft ich nicht feststellen konnte.

2. *Utrum in divinis differant suppositum et natura, ut Deus et deitas* (26ra). = Herveus, I *Sent.* d. 4 q. 2 a. 2 op. 2 et 3 (Ed. Venet. f. 18ra-b). Wichtig ist die Schlussbemerkung : « Tertiam opinionem veram quere in secundo [*Cod* : secunda] distinctione tertia, ubi perfecte habet istam questionem, et illam opinionem reprobatam et veritatem postea determinatam. » Diese Notiz bezieht sich nicht auf den Kommentar des Herveus, da dieser II *Sent.* d. 3 nicht von suppositum und natura handelt, sondern auf II *Sent,* d. 3 des Jakob von Metz : *Utrum in angelis differant re suppositum et natura* [T 73rb ; Ba 44vb ; G 47va ; Ma 50rb].

3. [d. 5] *Circa 5 dist. queritur secundo, utrum essentia sit terminus generationis* (26ra-27ra). Diese Quaestio ist zum grössten Teile aus des Herveus I *Sent.* d. 5 q. 1 und 2 kompiliert, jedoch in einer so merkwürdigen Weise, dass man sich vergeblich nach dem Grunde fragt.

4. [d. 7] *Circa VII dist. queritur, utrum potentia generandi in divinis dicat quid vel ad aliquid, substantiam vel relationem* (27ra-28ra). Art. 1 und 2 fussen zum Teil auf Herveus, I *Sent.* d. 7 q. 1 ; der Kompilator entscheidet sich schliesslich für die Ansicht des hl. Thomas (I *Sent.* d. 7 q. 1 a. 2), « quod potentia generandi dicit formaliter et intrinsece essentiam, ex consequenti autem et in obliquo et quasi [*Cod* : quod] extrinsece connotat vel dicit relationem » (27va). Art. 3 ist zunächst = Herveus, I *Sent.* d. 8 q. 1 a. 3 ; seine Ansicht wird dann aber z. T. kritisiert (27vb).

5. [d. 8] *Circa dist. 8 queritur, utrum esse sit proprium Dei* (28ra-va). Die Frage ist zum grossen Teil = Herveus d. 8 q. 1 a. 1-3.

6. [d. 9] *Circa dist. IX. queritur, utrum Filius in divinis semper generetur* (28va-b). Herkunft unbekannt. Wichtig ist die Schlussbe-

merkung : « Alias questiones vide in reportationibus. » Davon war schon oben (S. 179) die Rede.

7. [d. 10] *Circa ·10· dist. queritur, utrum Filius procedat per modum intellectus et Spiritus Sanctus per modum voluntatis* (28vb-29vb). Die Grundlage ist Herveus, d. 10 q. 1 a. 1 u. 3.

8. [d. 11] *Circa ·XI· dist. queritur, utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio* (29vb-30rb). Herkunft unbekannt.

9. *Utrum Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum inquantum unum* (30rb-va). *Vide in Romano. Nota etiam, quod li inquantum potest reduplicare condicionem suppositi agentis* etc. Was folgt, ist im wesentlichen = Herveus d. 11 q. 2, abgesehen vom Schluss : *Utrum autem sint duo spiratores, dico...* (6 Z.). *Vide in scripto Romani.*

10. [d. 13] *Circa XIII dist. queritur, in divinis utrum sint plures processiones realiter distincte* (30va-31ra). = Herveus, d. 13 q. 2, bricht jedoch in dem Beweis der conclusio quinta et sexta ab.

11. [d. 26] *Circa dist. XXVI. Utrum relationes distinguant ypostases sive personas* (31rb-va. In dieser Frage, die S_4 eintrug, ist Herveus d. 26 q. 1 a. 1 und 2 benutzt.

Soweit der Inhalt des *Quaternus novus*, der natürlich nicht auf Jakob von Metz zurückgeht, sondern auf einen jügnern Theologen, der das Werk des Mitbruders ergänzen (1-9, 11) und verbessern (10) wollte. Die ausgiebige Benutzung des Herveus Natalis zeigt seine theologische Richtung ; daneben ist der Kommentar des Romanus de Roma benutzt. Ob die Quaestionen, deren Herkunft ich nicht nachweisen kann, und das Plus gegenüber Herveus in den übrigen Fragen geistiges Eigentum des Kompilators ist, bleibt zweifelhaft. Jedenfalls ist dieser Kompilator nicht mit dem Schreiber S_4 identisch. Das ergibt sich aus den vielen Fehlern im Text.

Die Bedeutung des *Quaternus novus* liegt natürlich darin, dass er zeigt, wie Jakobs Werk weiterwirkte. Sein Kommentar wurde gewissermassen Schuleigentum. Sehr interressant sind in dieser Hinsicht die Randbemerkungen in T ; ich habe schon oben auf das « sic legi totaliter » im Inhaltsverzeichnis und die andere dort befindliche Notiz : « primam opinionem ibi cepi, sed totum residuum in Ber[nardo]... » hingewiesen. Auf denselben Bernardus wird am untern Rande von f. 35r verwiesen :

« In hac questione ostenduntur tria, vid. primo quid est vestigium. Satis bene est hic. Sed tamen, quod dicitur in hoc primo membro exponitur in primo membro Ber[nardi]. Secundo penes quid sumatur : melius Bernardus art. secundo. Tertio, utrum in omni creatura reperiatur quasi : idem Ber[nardus]. Sed tamen assignationem Egidii improbat ; et bene ipsum recita. »

Der hier zitierte Bernardus dürfte der Dominikaner Bernardus de Gannato oder de Claromonte sein der sich mit Aegidius Romanus auseinandergesetzt hat.

Fol. 34v hat dieselbe Hand auf dem untern Rande die Frage eingetragen, *utrum Deus sit cognoscibilis per creaturas*, obgleich Jakob dieses Problem auch behandelt (T 34vb). Leider ist der Text durch Beschneidung der Handschrift verstümmelt worden. Wichtig ist die Quellenangabe: « Hec accepi de quaterno Guillermi Jacobite de Bisuncio. »[1] Derselbe Benutzer trug 37r I *Sent.* d. 8 q. 1 a. 1 des Herveus ein.

Ein anderer versah f. 35v und 36 mit Bemerkungen zwischen dem Text und am Rande ; dieselbe Hand findet man auch sonst wieder. Sie dürfte die des Schreibers S_3 sein, der die *Additiones* in die Handschrift eintrug.

Der wichtigste unter den Benutzern des Werkes Jakobs ist Durandus de S. Porciano. Je länger ich mich mit beiden Dominikanern befasse, um so klarer wird mir der grosse Einfluss, den der ältere auf den jüngern ausgeübt hat, ein Einfluss der sich nur durch das Verhältnis des Lehrers zum Schüler erklären lässt. In dem zweiten Teile dieser Arbeit werde ich zeigen, in welchen Lehren Durandus von Jakob abhängig ist. Hier möchte ich hervorheben, dass jener von diesem auch bezüglich der literarischen Form beeinflusst ist. Jakobs Kommentar ist gewissermassen die Vorlage für Durandus gewesen ; von ihm ist er ausgegangen und hat ihn durch neue Materialien, Gesichtspunkte, Fragen und Beweise bearbeitet und ergänzt. Aber der Grundstock ist Jakobs Werk. Ich möchte das, um nicht weitschweifig zu werden, wenigstens an einer Frage zeigen, nämlich an IV Sent. (C) d. 44 q. 1. Durandus stellt zunächst die Frage, *utrum ad hoc, quod idem homo resurgat, requiratur, quod formetur corpus eius eisdem pulveribus, in quos fuit resolutum*. Er formuliert in Art. 1 die Frage entsprechend der Lehre von der Einheit der Wesensform also : *Supposito, quod anima Petri fieret in materia, que fuit in corpore Pauli, utrum esset idem Petrus, qui prius erat*. Das ist Jakobs Frage : *Utrum si anima Petri in resurrectione acciperet corpus Pauli, esset idem Petrus numero* (IV Sent. (B) d. 44 q. 1, Ba 110v). Durandus bringt zuerst Jakobs Argumente « quod non », aber in umgekehrter

1. Bernardus Arvernus (= de Claromonte) und Guillelmus Bisuntinus erscheinen als Mitglieder des Klosters St. Jacques in Paris in der oben erwähnten Urkunde vom 26. Juni 1303 ; Bernardus als prior Parisiensis. Vgl. *Documents relatifs aux états généraux* etc., publ. par G. Picot, Paris 1901, n. CCCCVI p. 382 ; n. CCCCVII p. 383.

Reihenfolge. Das « in contrarium » findet sich bei Jakob im corpus articuli (Ba 111ra l. 6-13). Beide verteidigen dieselbe These, « quod cuicumque materie uniatur anima Petri in resurrectione, ex quo est eadem forma secundum numerum, per consequens erit idem Petrus secundum numerum ». Die beiden Beweise, die Durandus formuliert, finden sich bereits bei Jakob. Der erste geht davon aus, dass die Materie reine Potenz ist und daher alle Bestimmtheit von der Form empfängt. Jakob entwickelt diesen Gedanken in Art. 1 seiner Quaestio (Ba 110vb l. 30-43) ; beide berufen sich auf Augustinus und Averroes. Der zweite Beweis besagt : Wenn die ganze Einheit der Materie nicht von der Form käme, wäre ein Lebewesen nach der Nahrungsaufnahme nicht mehr dasselbe wie vorher. Durandus fasst damit zwei Gedankenreihen Jakobs (Ba 111ra l. 2-6 und 13-16) zusammen. Der Unterschied ist nur der, dass Jakob vom Wachstum aus argumentiert. Nach dem positiven Beweis bringen beide Einwände gegen ihre These ; der zweite und dritte des Durandus sind mit denen Jakobs identisch. Die Antworten gehen von denselben Prinzipien aus. Durandus macht noch eine Instantia und löst sie. Am Schluss kritisiert er das argumentum in contrarium, das Jakob für vollgültig hält. Damit zeigt Durandus, dass ihn die Abhängigkeit von Jakob nicht unselbständig macht. In formeller Hinsicht fällt einem bei dem Studium der beiden Quaestionen natürlich auf, dass der Text des Durandus sorgfältig ausgearbeitet und sehr umfangreich ist, während der kurze Text Jakobs den Charakter der *Reportatio* nicht verleugnen kann.

Diese Feststellung der Linie Jakob von Metz - Durandus ist natürlich sehr wichtig. Bisher stand letzterer gewissermassen « in a splendid isolation » da. Aus dieser wird er jetzt endgültig herausgezogen. Es ist auch klar, dass bei Jakob nicht alles originell ist ; vielmehr muss die Linie Durandus - Jakob v. Metz über diesen hinaus zurückverfolgt werden. Und hier kommen wir - wie ich zeigen werde - zu dem bekannten, aber noch wenig erforschten Thomasschüler Petrus de Alvernia einerseits, zum alten Augustinismus anderseits. Somit erhalten wir eine ganze Richtung, die trotz der aristotelischen Grundeinstellung doch vielenLehrsätzen des Aquinaten kritisch gegenübersteht. Jedenfalls kann keine Rede davon sein, dass das berühmte Dominikanerkloster von St. Jacques in Paris gegen Ende des 13. Jahrhunderts einträchtig sich zur Lehre des hl. Thomas bekannt habe. Man muss vielmehr wohl zwei Richtungen unterscheiden, die Thomisten und die

Antithomisten ; oder vielleicht wäre es richtiger, letztere als kritische Thomisten zu bezeichnen.

Um Klarheit über diese Entwickelung zu bekommen, muss man die Sentenzenkommentare der Pariser Dominikaner einmal « genealogisch » untersuchen, d. h. feststellen, wie diese Werke von einander abhängig sind. Die Aehnlichkeit der einen und die Verschiedenheit der andern wird dann Aufschluss über die tatsächlich wirksamen Strömungen geben.

IV. — CORRECTORIUM FRATRIS JACOBI METENSIS

Nunmehr müssen wir die mit den Worten « *Prima d. q. 4ª a. 2ᶜ dicit, quod theologia debet nominari practica vel speculativa a fine vie et non a fine patrie*» beginnende kritische Schrift über den Sentenzenkommentar des Jakob von Metz näher untersuchen. Sie ist, wie wir sahen, in der wertvollen Handschrift 231 der Bibliothèque Communale von Le Mans erhalten und richtet sich gegen das erste, zweite und vierte Sentenzenbuch. Die Schrift hat weder einen Titel noch werden der Verfasser oder der Angegriffene genannt. Ich nenne die Schrift nach den bekannten Beispielen *Correctorium fratris Jacobi Metensis*. Dass Jakob von Metz kritisiert wird, braucht man nicht zu beweisen, weil sich alle vom Verfasser angeführten Stellen in seinem Kommentar nachweisen lassen ; schwierig ist nur die Frage, gegen welche Redaktion sich die Kritik richtet. Wir müssen demnach drei Fragen beantworten : 1) Wer dies *Correctorium* verfasst hat ; 2) gegen welche Redaktion des Kommentars es sich richtet ; 3) wann es entstanden ist.

1. — Die Verfasserfrage.

Ich habe schon früher mitgeteilt, dass ich Herveus Natalis für den Verfasser halte [1]. Aeussere Zeugnisse fehlen ; gleichwohl haben wir genügend Beweise für seine Autorschaft. Ich beginne mit dem wichtigsten : Der Verfasser bezieht sich auf seinen Sentenzenkommentar ; der Hinweis lässt sich im Kommentar des Herveus verifizieren.

Q. 11 des zweiten Buches unseres *Correctoriums* kritisiert die Stellungnahme Jakobs zum Problem des intellectus agens

1. J. Koch, *Durandus de S. Porciano* I, 16 f.

(M 164 ra-vb) [1]. Zum Schluss wendet der Verfasser sich gegen eine Instantia seines Gegners :

« Ad instantiam dico, quod non oportet receptum semper sequi proprietates recipientis in omnibus ; alioquin cum quantitas recipiatur in substantia que de se est indivisibilis, reciperetur indivisibiliter, cuius oppositum videmus ; nam quantitas, que est recepta in substantia, trahit substantiam ad proprietatem suam in aliquo, sc. in hoc, quod facit eam divisibilem ; unde in aliquibus receptum sequitur proprietates recipientis, et in aliquibus e converso ; ideo non oportet, quod si virtus ista recipiatur in corpore, quod non possit nisi in aliquid corporeum. Propositio autem illa, quod receptum in aliquo recipitur per modum recipientis, habet suum intellectum, qui fuit positus *in primo libro distinctione octava.* » (M 164vb).

Nun kommt freilich der Verfasser im ersten Buche bei der Kritik von I *Sent.* d. 8 q. 5 Jakobs auf das gleiche Problem zu sprechen ; jedoch sagt er hier nicht mehr als in obiger Antwort auf die Instantia [2]. Demnach kann sich der Hinweis nur auf den eigenen Sentenzenkommentar des Verfassers beziehen ; und nun lässt sich der Hinweis im Kommentar des Herveus verifizieren. Hier liest man in I *Sent.* d. 8 q. 4 :

« Ad intellectum ergo illius propositionis communis est intelligendum, quod quando aliquid recipitur in aliquo, utrumque trahit utrumque in aliquo ad naturam suam. Et quod dicitur, quod recipitur per modum recipientis et non per modum recepti, non sic est intelligendum, quod receptum in nullo retineat modum, qui sibi per se convenit, sed quia non omnem modum habet illud, quod in isto recipitur, quem haberet, si non esset receptum, vel quem haberet, si esset receptum in alio alterius conditionis. Similiter etiam potest dici de recipiente, quod sc. recipiens aliquid trahitur in aliquo in naturam recepti, et non habet omnem modum, quem haberet, si non reciperet vel si aliud reciperet quam istud [3] ».

Dieser Beweis könnte wohl für sich genügen. Wir wollen ihn aber durch einen zweiten verstärken. Das Correctorium stimmt in vielen Punkten inhaltlich und wörtlich mit den echten Schriften des Herveus überein.

Beginnen wir mit *Correct. I Sent.* q. 4 [4]. Es handelt sich um die

1. Vgl. II *Sent.* d. 17 q. 2, utrum fantasma possit movere intellectum possibilem absque hoc, quod intellectus agens aliquid imprimat in fantasmate (T 89 va, Ba 62 ra).

2. M 150 rb-va.

3. Ed. Venet. 1505, f. 25 ra.

4. In der Schrift sind die einzelnen Punkte, die kritisiert werden, nicht gezählt.

Frage, *utrum in divinis sint plures processiones realiter distincte.* Jakob stellt die These auf, die Durandus später wiederholt : « Tertia decima d. q. prima a. 3° [dicit], quod generare et spirare, generari et spirare realiter distinguntur » (M 150va). Nachdem der Kritiker die Begründung Jakobs kurz angeführt hat, erhebt er seine Bedenken. Was nun folgt, stimmt fast wörtlich mit des Herveus I *Sent.* d. 13 q. 2 a. 2 überein, wie bereits die folgende Einteilung zeigt :

Herveus :	*Correctorium* :
Nunc restat ponere positionem, quam credo veram. Ad cuius maiorem evidentiam primo ponende sunt quedam distinctiones ; secundo accipiende conclusiones probande per ordinem ; tertio probabuntur.	Sed illud non videtur habere veritatem. Ad habendum igitur, quomodo processiones distinguntur in divinis, primo ponende sunt quedam distinctiones ; 2° conclusiones probande ; 3° earum probationes (M 150va).

Nicht bloss diese Einteilung, sondern fast der ganze Text der q. 4 (M 150va l. 44 bis 151rb l. 9) stimmt fast wörtlich mit dem dem Artikel des Herveus überein [1].

[Q. 6] « Decima septima d.[q. 2]a. 2° recitat opinionem Thome de augmento formarum. Est autem hec opinio, quod cum id a quo res sortitur speciem... » (M 151vb). Die Ansicht des hl. Thomas wird nun nicht mit den Worten Jakobs wiedergegeben, sondern genau so wie im Sentenzenkommentar des Herveus (I *Sent.* d. 17 q. 4 a. 1 op. 2) dargestellt [2]. Dann folgt :

Herveus :	*Correctorium* :
Ista que videntur esse verba reverendi doctoris sancti Thome [3] possunt, et bene et male intelligi... quasi indivisibile.	Contra ista que videntur esse verba fratris Thome arguit primo... secundo... Alia duo dubia ponit, que non sunt contra dicta Thome, sed contra quedam addita ab aliis ; ideo pretermitto. Sciendum igitur, quod dicta opinio Thome potest et bene et male intelligi... quasi indivisibiliter.

Zur Vereinfachung der Zitate habe ich sie (für jedes Buch besonders) mit Zahlen versehen ; ich zitiere : *Correct. fr. Jacobi I Sent.* q. 4, das bedeutet : Erstes Buch des Correctoriums, vierter Punkt der Kritik.

1. Vgl. M 150va-151rb mit Ed. Venetiana (1505) f. 31va-31vb.

2. Vgl. M 151vb l. 6-23 mit Ed. Venet. 36rb l. 3-19.

3. Ursprünglich stand in dem Kommentar natürlich nicht « sancti », sondern « fratris » Thome.

Die Erklärung der Worte des hl. Thomas stimmt wieder fast wörtlich überein (Ed. Venet. 36rb l. 21-58 = M 151vb l. 38 - 152ra l. 24). Dann folgt im Sentenzenkommentar die Darlegung der eigenen Ansicht des Herveus (Quantum autem ad istum articulum, 36rb, — forme assumptas, 36va).

Ulterius est notandum, quod illa indeterminatio vel latitudo potest referri vel ad formam in abstracto significatam... quam remissa.	Omnis igitur forma, que recipit magis et minus, habet in essentia sua [1] latitudinem seu indeterminationem quandam graduum que potest referri... quam remissa.

Diese Ausführungen stimmen wieder wörtlich überein (Ed. Venet 36va l. 19-64 = M 152ra l. 26-152rb l. 20) ; im Sentenzenkommentar folgt Art. 2, im Correctorium die Widerlegung der Argumente Jakobs.

Correct. I Sent. q. 7 *(U. caritas augeatur per additionem)*, M 152rb. Jakob verteidigt die These, « quod augmentum cuiuscumque forme est per corruptionem forme precedentis et novam introductionem sequentis. » In A und B führt er drei Beweise an (T 45rb, Ba 18vb) ; in den *Additiones* kommt ein neuer hinzu (T 16rb), der zwischen dem ersten und zweiten eingefügt werden soll. Der Kritiker kennt alle vier Beweise (M 152rb-va), führt aber den zweiten nicht nach den *Additiones* an, sondern wörtlich nach Herveus, I *Sent.* d. 17 q. 5 op. 2 ratio 3 (37vb l. 2-13) [2]. Dann folgt : « Licet autem hanc opinionem teneat, tamen contra eam sufficiénter arguit. Ideo non restat nisi solvere rationes. Ad primam ergo dico... » Die Antwort ist=Herveus, I *Sent.* d. 17 q. 5 ad 3um et 5um. Ad secundam=Herveus, ad 6um. Ad quartam=(nicht wörtlich) Herveus, ad 4um.

Correct. I Sent. q. 8*(U. nunc eternitatis differat ab eternitate)*, M 153ra-vb. Jakob verteidigt die These, « quod nunc temporis est idem essentialiter cum tempore ». Der Kritiker lehnt sie ab und sagt mit Herveus (I *Sent.* d. 19 q. 2 a. 1), « quod non sunt idem omnino re. »

Correct. I Sent. q. 9 *(U. persona significet substantiam vel relationem* (M 153 vb-154 rb). Jakob sagt, « quod persona solam substantiam significat. » Der Kritiker legt seine drei Beweise dar. Die Kritik schliesst sich eng an Herveus, I *Sent.* d. 23 q. 1 a. 3 an :

1. M : ·s·
2. Vgl. unten S. 204 f.

Herveus (43vb) :	*Correctorium* (153vb) ;
Quantum ad 3m, quid sc. persona significet in divinis, utrum sc. personam vel relationem, premitto tres conclusiones probandas... in divinis (44ra l. 9)	Istud non est verum. Ad habendum ergo intentionem fratris Thome de hoc declarande sunt tres conclusiones... in divinis (154 rb l. 10).

Alles ist gleich, jedoch hat M (z. B. hinsichtlich der zweiten conclusio) bessern Text.

Correct. I Sent. q. 12 *(U. Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto)*, M 155vb-156rb. Jakob lehnt die Ansicht ab, « quod illa propositio est vera, si diligere teneatur notionaliter ». Der Kritiker legt seine Beweise dar und verteidigt dann diese These im engsten Anschluss an Herveus, I *Sent.* d. 32 q. 1 a. 3.

Herveus (49rb) :	*Correctorium* (156ra) :
Quantum ad tertium... dicendum est, quod ratio, quare iste operationes, licet sint notionales, sc. dicere Verbo et diligere notionaliter Spiritu Sancto sunt reflexive, est quia cum transitu reali important etiam transitum rationis... respectu Spiritus Sancti (49 vb l. 11).	Ad evidentiam igitur veritatis quam videtur continere prima opinio sciendum, quod quedam sunt operationes in divinis que tantum dicunt transitum rationis... respectu Spiritus Sancti (156 rb l. 7).

Von dieser textlichen Uebereinstimmung ausgehend kann man nun einen durchschlagenden Beweis für die Autorschaft des Herveus führen. Der Beweis ist freilich etwas verwickelt. Durandus de S. Porciano behandelt I *Sent.* (C) d. 32 q. 1 auch die Frage, *utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto*[1]. Er schliesst sich dabei offensichtlich an die Darstellung Jakobs von Metz an, wie folgende Gegenüberstellung zeigt :

Jakob von Metz (Ba 28rb)	Durandus :
Responsio : De hoc sunt tres opiniones. Prima dicit, quod quando dicitur : Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, omnes tales propositiones sunt false ; unde et Augustinus dicitur eam retractasse non in se, sed in suo simili, sc. retractando hanc : Pater est sapiens sapientia genita...	Responsio... Advertendum, quod he questiones non sunt de re, sed de modo loquendi. Circa quem sunt tres opiniones. Prima est, quod omnes tales propositiones sunt false et retractate ab Augustino in suo simili, quando sc. retractavit istam : Pater est sapiens Filio vel sapientia

1. Die Frage fehlt noch in A (Cod. Par. lat 14 454).

Sed hoc non videtur verum... Ideo est alia opinio, dicens, quod illa est vera et propria : Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto. Dicunt tamen, quod diligere potest teneri dupliciter vel essentialiter vel notionaliter...	genita... Sed istud non placet aliis... (Dieselbe Begründung wie bei Jakob). Alii sunt qui dicunt omnes tales propositiones esse veras et proprias simpliciter. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod secundum istos diligere potest sumi essentialiter vel notionaliter...

Die Darlegung dieser Ansicht ist bei beiden fast gleich.

Hec opinio impugnatur quadrupliciter...	Iste autem modus non placet aliis propter multa...

Durandus fasst die vier Gründe Jakobs in drei zusammen. Das Ergebnis lautet

bei Jakob :	bei Durandus :
(28va) Sic ergo non est vera nec consimiles, si diligere dicetur notionaliter.	Ergo nullo modo tales propositiones possunt esse vere, si diligere sumatur notionaliter.

Jetzt bringt Durandus eine Evasio : « Sed ad hoc respondent quidam... Spiritu Sancto ». Das ist nun genau der Abschnitt, in dem Herveus, I *Sent.* d. 32 q. 1 a. 3 und *Correct. I Sent.* q. 12 übereinstimmen. Die Evasio ist also auf jeden Fall von Herveus. Hat Durandus sie aus dem Kommentar oder aus dem *Correctorium* ? Meines Erachtens aus dem *Correctorium* : 1) Wie wir gezeigt haben, folgt Durandus in dieser Quaestio den Darlegungen des Jakob von Metz ; wenn er nun von einer Responsio des Herveus spricht, so kann das nur eine Kritik der Gründe Jakobs sein, und die liegt nicht in dem Kommentar des Herveus vor, wo der Abschnitt ohne jede polemische Absicht geschrieben ist, sondern in dem *Correctorium.* 2) Das Zitat des Durandus ist in der ersten Hälfte wörtlich ; hier lässt er einen Satz aus, der im Kommentar steht, aber im *Correctorium* fehlt.

Herveus, I *Sent.* d. 23 q. 1 a. 3 :	Durandus l. c. :
Quedam autem sunt operationes que sunt notionales et non sunt reflexive, sicut generare et spirare, et dicunt transitum realem non quidem in aliud per essen-	Quedam autem sunt notionales, sed non reflexive, sicut generare et spirare, et tales dicunt transitum realem in aliquod suppositum. [Der Satz in Klammern

tiam sed in aliud per suppositum. [Generatio enim et spiratio dicunt transitum in aliud suppositum a generante et spirante, non sic intelligere et velle.] Quedam autem sunt, que simul dicunt transitum realem cum transitu rationis.	fehlt.] Quedam autem sunt que dicunt transitum realem et transitum rationis simul.

Aus diesen beiden Gründen ergibt sich mit ausreichender Sicherheit, dass Durandus die Evasio aus dem *Correctorium* entnommen hat. Nun könnte jemand einwenden : Da der Verfasser der Evasio nicht genannt wird, so ist noch garnicht bewiesen, dass Durandus den Herveus für den Urheber des *Correctoriums* hält. Die Antwort ist nicht schwer. In der Kritik der Evasio sagt Durandus : « Item istud dictum contradicit cuidam alii dicto eorum. Dicunt enim alibi, ut recitatum fuit supra dist. XXVII, quod dicere sumitur dupliciter, uno modo pro eo, quod est producere verbum... alio modo sumitur dicere pro eo quod est manifestare... » Durandus legt diese Ansicht d. 27 q. 3 [in A q. 2 !] dar. Dass sie von Herveus ist, ergibt sich aus *De articulis pertinentibus ad primum l. sent. Durandi*; der betr. Artikel ist in meinem Durandus-Werke abgedruckt (241 f.). Das « alibi » bezieht sich wohl auf den *Tractatus de Verbo*. Da ich ihn nicht zur Verfügung habe, kann ich die Sache nicht bis zum Letzten nachprüfen.

Jedenfalls kann man m. E. vernünftigerweise nicht mehr daran zweifeln, dass Herveus das *Correctorium fratris Jacobi Metensis* verfasst hat. Gleichwohl wollen wir aus den beiden andern Büchern noch je ein Beispiel wählen, das den bereits geführten Beweis vervollständigt. Aus *Correct. II Sent.* wählen wir die letzte Frage, q. 16 *(U. peccatum originale traducatur a parente in prolem)*. Jakob verteidigt die Ansicht, « quod peccatum originale in parvulo non habet rationem culpe, sed solum pene ; unde non est nisi reatus quidam, i. e. obligatio ad penam, que est carentia visionis divine essentie... » (M 169 rb). Der Kritiker sagt : « Sed ista nec bene nec secure sunt dicta », und verteidigt die Ansicht, « quod peccatum originale in parvulis habeat rationem culpe » (M 169 rb). Der Beweis, der nun folgt, ist genau derselbe, den Herveus in der *Quaestio disputata de peccato originali* führt [1].

Correctorium (M 169rb) :	*Quaestio disputata* (240 f.) :
Ad cuius evidentiam sciendum propter solutionem argumen-	Propter quod carentia predicte iustitie in quolibet descendente

1. Auszugsweise ediert von R. M. Martin in : *Xenia Thomistica* III, 239 ff.

torum, quod in potestate primi parentis fuit privare se et totam posteritatem suam dono originalis iustitie. Et quia voluntarie se huiusmodi dono privavit, ideo deffectus dispositionis regulantis vires infeiiores ad obediendum rationi, in quocumque inveniatur, habet rationem culpe, quia talis deffectus est causata a voluntate, ita quod talis deffectus in parvulo habet rationem culpe, licet non a parvulo, sed ab Adam, qui fuit causa voluntaria huius deffectus, sicut inordinatus motus manus habetrationem culpe in manu, licet non a manu, sed a voluntate manum movente, ita quod ista distinctio stat in hoc, quod differt dicere aliquid habere rationem culpe in aliquo et habere rationem culpe ab eo. Et per hoc possunt faciliter solvi ea, que iste obicit in contrarium.

ab Adam habet rationem mali. Et quia tale malum voluntarie est perpetratum, non quidem voluntate descendentium ab Adam, sed voluntate ipsius Ade,... quia in potestate Ade fuit demereri et privare se et posteritatem suam tali dono vel non privare ; et ideo talis privatio et talis inordinata motio virium inferiorum, propter defectum predicte dispositionis regulantis, habet vere rationem culpe, ita quod in quolibet parvulo descendente abAdam est defectus culpabilis sicut in subiecto, licet rationem culpe non habeat ab eo in quo est sicut in subiecto, ab ipso sc. parvulo, sed ab Adam qui fuit causa voluntaria huius defectus : sicut inordinatus motus manus est vere culpa, ita quod vere culpa et actus culpabilis est in manu sicut in subiecto, licet non habeat rationem culpe ab ipsa manu, sed a voluntate movente manum.

Aus dem vierten Buche wähle ich q. 1 : *U. sacramenta nove legis sint causa gratie* (M 162va-170vb). Jakob verteidigt die Ansicht, die auch Heinrich von Gent und Durandus vertreten, « quod sacramenta non sunt causa gratie per virtutem aliquam in ipsis subiective existentem, sed magis ex quodam pacto et ordinatione divina, sic sc., quod si homo accedit ad sacramenta, sicut debet in recipiendo, datur sibi gratia, non tamen effective a sacramento, sed a Deo » (169vb). Der Kritiker lehnt diese These ab : « Ut ergo pateat veritas questionis, primo ostendendum est, quod opinio, quam tenet iste, non bona est nec secura ; 2° declarabitur prima ; 3° respondebitur ad obiecta » (170ra). Zum ersten Punkt führt er aus, dass die Sakramente des Neuen Bundes sich nicht von denen des Alten Bundes unterscheiden, wenn jene These richtig ist. Denselben Gedanken betont Herveus IV *Sent.* q. 1 a. 1 gegen Heinrich von Gent und in *Evidentiae contra Durandum super quartum sententiarum* q. 1 (Cod. Monast. 175, f. 193 va). Zum zweiten Punkt sagt der Kritiker : « Quantum ad 2m sciendum, quod sacramenta causare caracterem effective et gratiam dispositive per virtutem insistentem magis videtur esse consonum dictis Sanctorum » (170rb).

Das wird dargelegt, und zwar in derselben Weise wie von Herveus IV *Sent.* d. 1. q. 1 op. 3 a. 2 (Ed. Venet. f. 3 ra-b) und *Evidentiae contra Durandum super quartum sent.* q. 3 (Cod. Monast. 175, f. 194 ra-b).

Obwohl ich noch mehr Parallelen bringen könnte, schliesse ich damit den Beweis, dessen Ergebnis ist : Herveus Natalis ist der Verfasser des *Correctorium fratris Jacobi Metensis.*

2. — Gegen welche Redaktion richtet sich das Correctorium ?

Eins ist zunächst sicher : Das *Correctorium* ist nicht vor den *Additiones* Jakobs entstanden ; denn er nimmt in ihnen nirgendwo Bezug auf die Kritik seines Mitbruders. Somit könnten wir annehmen, dass sich das *Correctorium* nicht mit der ersten, sondern mit der zweiten Redaktion beschäftigt. Dazu stimmt, dass sich alle von Herveus beanstandeten Artikel in B nachweisen lassen. Prüfen wir aber die Quellenangaben des Herveus (distinctio-quaestio), so finden wir einen charakteristischen Unterschied zwischen dem ersten und den beiden andern Büchern. Bei II und IV *Sent.* gibt Herveus nur die Distinctio an, nicht die Quaestio. Seine Formel lautet : « Quarta distinctione questione qua querit, utrum... » oder « Eadem distinctione questione de actione intellectus agentis... ». In den Handschriften von B werden, wie wir sahen, die Fragen ohne Angabe der Distinctio, zu der sie gehören, aneinander gereiht und nicht mit Zahlen versehen. Die Distinctio lässt sich aber durch Vergleich mit einem andern Sentenzenkommentar der Dominikanerschule leicht feststellen, da gewöhnlich die gleichen Probleme behandelt werden. Die Zitationsweise des Herveus entspricht also dem in den Handschriften gegebenen Tatbestande. Anders ist die Sache beim ersten Buche, hier versieht er häufig auch die Quaestio mit einer Zahl. Nun stimmen diese Angaben nicht mit B überein. Vielmehr müssen wir annehmen, dass Herveus entweder A + *Additiones* (also eine Handschrift nach dem Muster von T) oder ein durch die *Additiones* verbessertes und vervollständigtes Exemplar von A zur Verfügung hatte. Prüfen wir die einzelnen Angaben.

Die Angabe, mit der die Schrift beginnt, « Prima dist. q. 4ª a. 2º dicit, quod theologia debet nominari practica vel speculativa », weist auf I *Sent.* (A) hin. In A ist die Frage, *u. theologia sit practica vel speculativa* tatsächlich q. 4 in Prologum ; da die Frage, *u. plura-*

litas attributorum sit in Deo (also d. 2) folgt, so ist Herveus anscheinend der Meinung gewesen, dass Jakob die üblichen Prologfragen bei Distinctio 1 behandelt habe. Vielleicht liegt aber ein Schreibfehler vor und stand ursprünglich da : « Prologo q. 4ª a. 2°... » — [Q. 2] « Tertia d. q. 5ª a. 3° ponit rationem cuiusdam doctoris ad probandum, quod potentie anime differunt ab anima... » Die Angabe stimmt nicht für B, wo die Frage=d. 3 q. 1 ist, sondern für A. — [Q. 3] « Octava d. q. 5ª a. 2° dicit quod omnis forma educta de potentia materie est quanta et extensa, saltem per accidens preterquam anima intellectiva ». In B ist die Frage=d. 8 q. 2, für A stimmt die Angabe. Nun zeigt diese Quaestio auch, dass Herveus sowohl A als die *Additiones* benutzt hat. Ich stelle die Texte einander gegenüber. Der Text von M schliesst sich unmittelbar an den eben zitierten Satz an.

Jakob, I *Sent.* (A) d. 8 q. 5 (T 39 rb) :

Omnis forma que secundum suum esse et fieri dependet a materia et est immersa materie, debet sequi leges materie et extendi extensione quantitatis sicut materia. Tales sunt omnes forme substantiales, circumscripta sola anima intellectiva. Ergo etc.

Herveus, *Correctorium* (M 150rb) :

Quod probat sic : Omnis forma, que secundum esse et fieri dependet a materia et est immersa materie, debet sequi leges materie et extendi extensione quantitatis sicut materia. Tales sunt omnes forme substantiales, excepta anima intellectiva. Ergo etc.

In A folgt keine zweite ratio, sondern ein dubium : « Sed de anima intellectiva est adhuc dubium, cum ipsa sicut et materia sit subiectum quantitatis et recipiat quantitatem ». Herveus bringt dagegen einen zweiten Beweis, der sich in den *Additiones* findet und von dort in B übergegangen ist.

Additiones (T 8vb) :

Forma que dependet a materia quantum ad esse primum, quod est simpliciter et prima perfectio, ita quod nec potest esse nec fieri sine materia secundum cursum naturalem... talis forma dependet a materia quantum ad alias perfectiones... modo sicut esse est prima perfectio substantie materialis, ita quedam perfectio secundaria est extendi ; et ideo

Herveus, l. c. :

Item quod dependet [a materia quantum ad perfectionem primam, quod est esse, dependet] etiam ab ea quantum ad perfectiones secundas, cuiusmodi est esse extensum. Sed forma educta de potentia materie dependet a materia quantum ad esse ; [ergo dependet a materia quantum ad esse] extensum, et in hoc debet sequi leges materie.

sicut alie forme ab anima, quia sunt educta de materia, dependent a materia quantum ad esse, dependent etiam quantum ad extendi, et ideo extenduntur per accidens.

Man kann gegen meinen Beweis zweierlei einwenden : 1) Die Lücken im Text von M machen ihn unsicher. Darauf ist zu sagen, dass die Antwort des Herveus die Richtigkeit der notwendigen Ergänzungen beweist. 2) Da der Beweis der *Additiones* — der natürlich derselbe Beweis wie in A, nur vertieft, ist — in B übergegangen ist, könnte man sagen, Herveus habe B benutzt. Darum ist ein zweiter Beweis nötig. Q 7 zeigt, dass Herveus die *Additiones* kannte ; ich habe oben (S. 197) bereits darauf hingewiesen, dass Jakob die These, « quod augmentum cuiuscumque forme est per corruptionem forme precedentis et novam introductionem sequentis », in A und B mit drei Gründen beweist ; in den *Additiones* fügt Jakob einen vierten hinzu, der zwischen 1 und 2 eingeschoben werden soll. Da aber Herveus diese Ratio nicht mit den Worten der *Additiones*, sondern in der Formulierung seines eigenen Sentenzenkommentars wiedergibt, muss ich durch Gegenüberstellung der Texte zeigen, dass es sich um denselben Beweisgang handelt.

Jakob, *Additiones* (T 16rb) :

Est ergo primus articulus : ponere opinionem minus veram, que dicit, quod caritas augetur per additionem, ita quod caritate precedente manente nova caritas additur, quod probatur dupliciter, *sicut in alio quaterno* ; *et totum residuum videas ibi usque post primam rationem tertii articuli*, in qua probatur, quod augeatur per corruptionem previe et introductionem nove. *Deducas sicut ibidem et superaddas hanc rationem, que difficilior est* :

Accipiamus aquam frigidam. Ignis debet eam calefacere, ignis autem agit calefaciendo. Actio ergo ignis terminatur vel ad calorem vel ad frigiditatem vel ad solam remissionem frigiditatis aque. Si ad calorem, ponamus,

Herveus, *Correctorium* (M 152va) :

Secunda ratio talis est : Agens, quod facit de intense calido remisse calidum, aut aliquid immittit aut nichil. Non nichil, quia talis actio est positiva. Ponit igitur aliquid. Aut ergo calorem aut frigus. Non frigus, quia frigus

quod ignis cesset calefacere ipsam (?), adhuc sensibiliter manet aqua frigida. Si ergo terminus actionis ignis sit calor, tunc oportet dicere, quod sint simul calor et frigiditas, quod videtur inconveniens. Sed ipsi dicunt, quod non est inconveniens duo contraria esse simul non intensa, sc. unum intensum et aliud remissum, vel quod ambo sint remissa. Sed terminus a quo et ad quem nunquam sunt simul, sed maior caliditas et minor frigiditas se habent sicut terminus ad quem et a quo. Ergo etc. Maior patet. Minor declaratur. Maiorem enim oppositionem habent caliditas et frigiditas maior et minor et ratione terminorum, quia de quocumque frigido potest fieri calidum sicut de minori calido magis calidum, et ratione formarum quam minus calidum et magis calidum, que tamen non stant simul, quia unum habet rationem termini a quo, sc. minus calidum, aliud rationem termini ad quem, sc. magis calidum, que non possunt simul stare. Ergo nec magis frigidum et minus calidum possunt simul stare. Ergo actio non terminatur ad calorem nec ad frigiditatem, quoniam ignis qui agit per calorem non frigefacit, nec ad remissionem frigiditatis, ita quod frigiditas preexistens remittatur solum, quoniam remissio sic sumpta non dicit aliquid positivum, sed privativum, quod non potest esse quia actio realis positiva terminatur ad aliquid reale positivum. Actio ignis est huiusmodi. Ergo etc. Oportet ergo ponere aliquid positivum, quod non potest fieri nisi corrumpat previam frigiditatem et expellat eam et introducatur alia frigiditas remissior. non potest stare cum quocumque calore. Si ponat calorem, aut eundem qui prius, aut alium. Non eundem qui prius, tum quia calor, qui prius, erat intensus et per consequens adhuc maneret intensus, tum quia non potest dici, quod intensum deducatur ad remissum aliquid immittendo, sed magis subtrahendo, nisi inducat alium calorem. Igitur oportet, quod inducat in remittendo alium calorem et similiter in intendendo.

Qualiter autem hoc possit fieri, postea dicetur.
Tunc adducas alias duas rationes que sunt in alio quaterno.

Die Identität der Beweisgänge ist trotz der Weitschweifigkeit Jakobs klar. Aus dieser Identität ergibt sich die wichtige Tatsache, dass Herveus die *Additiones* Jakobs gekannt und benutzt hat. Das *Correctorium* richtet sich also nicht gegen B; denn B hat hier auch nur die drei Beweise von A, sondern gegen A + *Additiones*.

3. — Die Entstehungszeit.

Nach den bisherigen Ausführungen lässt sich die Entstehungszeit des *Correctoriums* leicht bestimmen. Der Terminus a quo ist durch den Sentenzenkommentar des Herveus gegeben, da auf ihn verwiesen wird, wie wir oben sahen [1]. Nun können wir annehmen, dass Herveus, der 1307 Magister wurde, etwa 1301/2 oder 1302/3 die Sentenzen gelesen hat; denn der Zwischenraum zwischen dieser Vorlesung und der Zulassung zur Magisterwürde betrug gewöhnlich in der damaligen Zeit 4 bis 5 Jahre [2]. Den Terminus ad quem dürfen wir nicht zu weit entfernt denken. Denn zu Beginn des 14. Jahrhunderts war ein Sentenzenkommentar ein Werk von vorübergehender Bedeutung, zumal wenn der Verfasser nicht zur Magisterwürde gelangte. Eine Kritik an einer solchen Lectura müssen wir zeitlich in deren unmittelbare Nähe rücken. Auch aus andern Gründen dürfen wir nicht über das Jahr 1307 hinausgehen. Denn 1307/8 liest Durandus über die Sentenzen, und er nimmt den Vorstoss Jakobs gegen den Thomismus in verstärkter Form auf. Damals hätte also eine Kritik an dem Werke Jakobs kein Interesse mehr gehabt. Zudem ist Herveus selbst als Magister sehr bald in seine lang dauernde Polemik gegen Durandus eingetreten [3]. Endlich zeigen die Ausführungen über die Erbsünde viel mehr Verwandtschaft mit der *Quaestio disputata de peccato originali* als mit dem, was Herveus später bezüglich dieses Problems Durandus gegenüber ausgeführt hat.

Infolgedessen können wir mit gutem Recht annehmen, dass das *Correctorium* zwischen 1302 und 1307 entstanden ist. Zudem zeigt eine Bemerkung im vierten Buche, dass das *Correctorium* noch

1. S. oben S. 195.
2. S. oben S. 185 Anm. 4.
3. J. Koch, *Durandus de S. Porciano* I, 211-271.

zu Lebzeiten Jakobs geschrieben ist : « Sed iste (d. h. Jakob) dicit, quod non videt hanc solutionem. Roget ergo Deum, ut aperiat sibi oculos, ut possit videre ; non video aliud remedium » (M 170va). Da nun anscheinend Jakob früh gestorben ist, so muss man wohl die Abfassungszeit näher an 1302 heranschieben als an 1307.

V. — DIE LEHRE

Diesen Abschnitt muss ich gewissermassen mit einer Entschuldigung beginnen. Ich beabsichtige nicht, hier das ganze System Jakobs zu entwickeln ; damit würde ich nicht bloss die Blätter der « *Archives* » über Gebühr in Anspruch nehmen, sondern auch unnötige Arbeit leisten. Es kommt mir hier zunächst auf das Wesentliche an : Jakob ist keineswegs « treuer Thomist », sondern weicht in ganz wesentlichen Punkten von Thomas ab ; anderseits steht er in vielen Anschauungen Durandus de S. Porciano so nahe, dass ich nicht anstehe, Jakob als dessen Lehrer zu bezeichnen. Infolgedessen lege ich hier vor allem die philosophischen und theologischen Eigenlehren des Dominikaners dar und zeige die Verbindungslinien auf, die zu Durandus hinführen. Es wird Aufgabe des 2. Bandes meines Duranduswerkes sein, das ganze System des doctor modernus im Zusammenhang mit dem Jakobs darzulegen und die Linien noch weiter zurückzuführen. Denn er weist oft genug darauf hin, dass er den Ansichten anderer folge.

1. — Philosophische Eigenlehren.

Jakob von Metz gehört bereits zu der Generation, die im Aristotelismus gross geworden ist. Infolgedessen ist es überflüssig, alle philosophischen Lehren zusammenzustellen ; es kommt nur darauf an, die Besonderheiten hervorzuheben.

Beginnen wir mit der berühmten Frage nach dem realen Unterschied zwischen Wesen und Dasein. In der ersten Redaktion legt er zuerst die Ansicht dar, « quod esse est realiter idem cum essentia » ; das wird mit 6 Gründen bewiesen. Dann folgt die entgegengesetzte These, « quod esse est aliquid realiter additum essentie ». Auch hierfür bringt er 6 Beweise bei. Nun müsste die Entscheidung folgen ; Jakob verzichtet darauf. Er zeigt nur, wie jede Partei die gegnerischen Gründe entkräftet [1]. In den *Addi-*

1. I *Sent.* (A) d. 8 q. 1, *utrum esse et essentia in creaturis differant realiter* (T 37 ra-38 ra). Eine jüngere Hand (anscheinend S5) ergänzte die Quaestio am untern Rande von f. 37 r durch Herveus, I *Sent.* d. 8 q. 1 a 1.



tiones und in B (der Text stimmt im wesentlichen überein[1]) kehrt Jakob die Disposition um, bringt neue Beweise *pro* und *contra* und setzt sich mit Aegidius Romanus auseinander[2]. Die Haltung bleibt aber unentschieden.

Jakobs Kategorienlehre[3] bewegt sich zunächst in den gewöhnlichen Bahnen. Eigenartig ist jedoch seine Theorie der Relation. Wir müssen sie besonders behandeln, weil sie nicht nur einen Teil seiner spekulativen Trinitätslehre verständlich macht, sondern auch weil wir sie bei Durandus de S. Porciano wiederfinden. Die Grundlage der Relationstheorie ist die Moduslehre ; Jakob unterscheidet eine dreifache Seinsweise, das In-und Durchsichsein, das Sein in einem andern und das Sein auf ein anderes hin. Die erste Seinsweise eignet den Substanzen, die zweite den absoluten Akzidentien, die dritte eignet nicht der Relation, sondern ist die Relation selber[4]. Während Thomas in der Relation die zwei Momente

1. *Additiones :* Circa VIII. dist. queritur, *utrum in solo Deo esse et essentia sint idem* (T 7ra-vb). — I *Sent.* (B) d. 8 q. 1, *utrum in solo Deo esse et essentia non differant* (Ba 11ra-12va). Der Text der *Additiones* ist unvollständig ; er bricht in Art. 3 ab (Ba 12rb l. 3). Im übrigen hat er einige Bemerkungen, die nicht in B aufgenommen wurden ; z. B. Art. 3 wird in *Add.* und I *Sent.* (B) eingeleitet mit den Worten : « 3m est respondere ad rationes utriusque opinionis. » *Add.* fügt hinzu : « quia utraque quandoque tenetur in disputationibus » (T 7va). Anderseits liest man in Ba (11 vb) : « Ad rationes alterius opinionis licet magister noster cum prima sentiat, potest aliqualiter responderi... » Es wird also bezeugt, dass Thomas Vertreter der realis distinctio ist. Jedoch ist der Satz « licet — sentiat » spätere Zutat, da er in T und G fehlt.

2. « Et tu dices : si esse est accidens, ergo creatura est ens per accidens. Respondet Egidius, quod accidens dicitur dupliciter... » (T 7va ; Ba 11vb).

3. Jakob behandelt die Ableitung der Kategorien am ausführlichsten in den *Additiones :* Circa d. 33 queritur, *utrum proprietas sive relatio realis sit idem quod essentia*, T 20vb-21rb.

4. « Ad secundum dico, quod relatio est modus realis, non dans esse absolutum, sed nec existere-in subiective in eo, cuius est modus, sed solum fundamentaliter, sc. faciens dependere ad aliud. » I *Sent.* (A) d. 26 q. 3, T 55 ra. — « Sicut se habet per se stare ad substantiam et esse in alio ad accidens absolutum, ita esse ad aliud ad relationem vel relativum. Sed per se stare est in substantia, esse in alio est in essentia accidentis absoluti. Ergo esse ad aliud est in essentia relativi et non extra. Preterea : modus rei est in re, cuius est modus ; sed esse ad aliud est relativi seu fundamenti. Ergo est in relativo » (T 57va). — « relatio non est creatura aliqua, sed solus modus essendi in eo, cuius est, non faciens compositionem cum suo fundamento, cuius dicitur modus essendi » (I *Sent.* (A) d. 33 q. 1, T 57vb). Vgl. Durandus de S. Porciano : « Nos distinguimus in rebus triplicem modum essendi, sc. essendi in se vel per se, essendi in alio et essendi ad aliud. Primus modus essendi convenit substantiis completis, secundus convenit omnibus formis, tertius convenit omnibus relativis. Et ex hoc sic arguitur : Sicut se habent modus essendi in se et in alio ad ea, in quibus fundantur, ita se habet modus essendi ad aliud ad illud, in quo fundatur ; sed modus essendi in se et modus essendi in alio differunt realiter ab illis, in quibus fundantur ; ergo similiter modus essendi ad aliud, qui

der Inhärenz und des Bezogenseins unterscheidet [1], sagt Jakob : « esse in alio potest intelligi dupliciter, uno [modo] in alio sicut in subiecto, et hoc esse debetur accidentibus que dant subiecto suo aliquod [*Cod* : aliquam] esse absolutum, ut albedo esse album. Alio modo potest intelligi accidens esse in alio sicut in fundamento solum, et hoc est esse relationis. Sicut enim natura relationis est habitudo alicuius ad aliud, ita esse quod dat relatio est ordinare fundamentum ad aliud. Unde relatio est in alio solum sicut in fundamento, non sicut in subiecto [2] ».

Trotz dieses abweichenden Standpunktes in der Grundlage bestimmt Jakob die Momente, die die reale Relation konstituieren, entsprechend der opinio communior : « ad relationem realem requiruntur tria : primo realitas utriusque extremi... ; secundo realitas fundamenti (ut fundamentum est)... ; tertio ad relationem realem requiritur unitas ordinis inter duo extrema ». Diese unitas ordinis kann Gleichförmigkeit der Natur(Gleichheit zweier Grössen) oder gegenseitige Bedingtheit (handeln und leiden) sein[3].

Die Moduslehre wirkt sich aus bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen Relation und Fundament bezw., theologisch gesehen, zwischen den göttlichen Relationen und der göttlichen Wesenheit. Seine Antwort ist dieselbe, die später Durandus gibt, wenngleich letzterer sie vielleicht schärfer formuliert, deshalb aber auch von den Thomisten hart angegriffen wird. Jakob lehnt zuerst die These ab, « quod sicut albedo et musica faciunt realem compositionem cum Sorte, sic relatio cum suo fundamento [4]. » « Alii dicunt contra et verius. Dicunt enim, quod relatio nullam compositionem facit cum suo fundamento, sed addit solum coexistentiam alterius relativi ». Der nächste Grund ist der : ein Ding kann zu einem andern in Beziehung treten, ohne selbst irgendwie geändert zu werden [5]. Die Beziehung ist ja nichts

est ipse respectus relativus, differt realiter a suo fundamento... » I *Sent.* (A) d. 33 q. 1 op. 3 (Cod. Par. lat. 14 454, 84ra).

1. *S. Thomas,* I *Sent.* d. 8 q. 4 a. 3 ; d. 26 q. 2 a. 1 ; d. 33 q. 1 a. 1. S. th. I q. 28 a. 2.

2. I *Sent.* (A) d. 26 q. 3 (T 55ra).

3. I *Sent.* (A) d. 30 q. 1 (T 56va-b).

4. I *Sent.* (A) d. 26 q. 3 (T 54va).

5. « Quod advenit alicui rei, nulla mutatione facta circa ipsam, non facit compositionem cum illa re. Ratio est quia, ut dicit Philosophus V et VI Phis., mutatum est quod se habet aliter nunc et prius. Unde quod non est mutatum eodem modo se habet nunc et prius, et ideo non est magis compositum quam prius. Sed relatio advenit alicui rei, nulla mutatione facta circa ipsam... ergo etc. » I *Sent.* (A) d. 26 q. 3 (T 54vb).

anderes als eine Hinordnung auf ein anderes. Hier kommt der eigentliche Grund zur Geltung, der Moduscharakter der Relation [1]. Infolgedessen antwortet Jakob auch auf die Frage, wie sich die Relation real von ihrem Fundament unterscheidet : sie unterscheiden sich sicut res et modus, « quia fundamentum est res aliqua et relatio est modus realis illius rei, non quidem inherens in fundamento, ut in subiecto, sed ordo quidam fundamenti ad aliud, faciens fundamentum ad aliud dependere [2]. » Diese Gedanken finden wir später bei Durandus wieder [3] ; und da Durandus den Kommentar Jakobs gekannt hat, ist er von ihm unzweifelhaft beeinflusst, wie wir auch sonst sehen werden.

Jakob ändert seinen Standpunkt im Grunde weder in den *Additiones* noch in I *Sent.* (B). Trotzdem ist es der Mühe wert, das Verhältnis von *Add.* und B zu A festzustellen. 1) I *Sent.* (A) d. 26 q. 3 *(u. relatio faciat compositionem cum suo fundamento)* findet sich weder in *Add.* noch in B. 2) d. 30 q. 1 (*u. illa que dicuntur de Deo ex tempore ponant in Deo aliquam relationem realem*) wird in *Add.* (T 20r) z. T. neu bearbeitet, B hat gleichwohl den Text von A. 3) d. 33 q. 1 (*u. proprietas vel relatio realis in divinis sit idem quod essentia*) ; die kurzen Ausführungen in A über das doppelte esse-in (sicut in subiecto - sicut in fundamento) werden in *Add.* zu einem langen Artikel (T 20vb - 21rb), der abgekürzt in B übergeht. Beachtenswert ist hier die Unterscheidung der sechs letzten Prädikamente als denominationes ab extrinseco von der Relation als denominatio intrinseca. Die ersten Worte des Artikels erklären auch die Unterdrückung von d. 26 q. 1 : « Primus[articulus]est videre, qualiter relatio est in essentia divina, nec facio differentiam, qualiter relatio est in essentia divina et qualiter relatio est in creaturis in fundamento » (T 20vb ; ähnlich Ba 28va-b). In beiden Punkten, sowohl in dieser Problemstellung wie in jener Charakteristik der sex principia, folgt Durandus wiederum Jakob von Metz.

Die beiden Fragen nach dem Verhältnis von Natur und Suppositum und nach dem Individuationsprinzip hängen eng zusammen : « Ad evidentiam questionis sciendum, quod natura quandoque

1. « Illud quod dicit solum ordinem ad aliquid extrinsecum nichil ponit in esse, cuius dicit ordinem, faciens compositionem cum eo... Sed relatio dicit solum ordinem ad terminum extrinsecum, sc. ad correlativum... » *L. c.* (T 55ra).

2. *L. c.* (T 55rb).

3. Vgl. oben S. 208 Anm. 4. Durandus sagt schärfer als Jakob · « modus essendi... differt realiter a suo fundamento. » In der Diskussion mit Herveus kommt er auf die Formulierung Jakobs zurück.

importatur per terminum concretum, ut per hominem, quandoque per abstractum, ut per humanitatem. Item quandoque per individuum, ut per Sortem. Unde questio includit duos articulos: Primus est, utrum homo et humanitas differant realiter, ita ut per [1] hominem accipiamus suppositum nature, per humanitatem autem ipsam naturam. Vel potest querere questio, utrum Sortes et homo realiter differant [2]. » Durandus, der in der Problemstellung Jakob folgt, fügt hinzu, die zweite Frage sei die Frage nach dem Individuationsprinzip [3]. Beide lassen sie hier beiseite und beantworten die erste in derselben Weise : « suppositum et natura in creaturis non differunt re quantum ad intrinsecus significata, sed solum ad extrinsecus connotata [4]. » Der Kern der Beweise, die Jakob anführt, liegt in dem Satz : « suppositum est precise in genere substantie, et sic intrinsece non differt re a natura [5] ». Der zweite Teil der These besagt, das suppositum schliesse begrifflich die Accidentien nicht aus, während die natura sie ausschliesse [6].

Das Individuationsproblem wird von Jakob an zwei Stellen berührt ; zunächst in der unmittelbar folgenden Frage : *Utrum possint esse plures angeli in una specie* [7]. Wie Herveus [8], Durandus [9] u. a. bejaht Jakob diese Frage und lehnt die Theorie des hl. Thomas ab. Die beiden Gründe, die er geltend macht, zeigen seine Stellung zum Individuationsproblem. 1) Die Individuation ist unabhängig von der Quantität ; denn die Substanz ist der Ordnung der Natur nach früher individuell als die Quantität [10]. 2) Die Gegner

---

1. ut per G ; quod Ba.

2. II *Sent.* (B) d. 3 q. 1, *utrum in angelis differant re suppositum et natura* (Ba 44vb).

3. I *Sent.* (C) d. 34 q. 1.

4. II *Sent.* (B) d. 3 q. 1, Ba 45rb. Der Wortlaut der Q. weicht in G durchweg ab, ohne dass man gedankliche Verschiedenheiten feststellen könnte. — Vgl. DURANDUS, I *Sent.* (C) d. 34 q. 1 op. 4 (Ed. Paris. 1508, f. 103 B).

5. Ba 45rb ; vgl. DURANDUS, *l. c.*, ratio prima.

6. «... suppositum significat per modum substantis ; ideo non excludit accidentia ; unde dicit naturam, ut potest substare accidentibus tamquam aliquid in se subsistens, sed natura significat per modum partis et forme et dependentis, et ideo excluditur ab accidentibus... » G 48rb. Der Text von Ba ist fehlerhaft ; interessant ist in Ba die Berufung auf Thomas « *in suo libello de esse et essentia* » (45va) ; sie feht aber in G.

7. II *Sent.* (B) d. 3 q. 2, Ba 45va-b. G hat wieder verschiedenen Wortlaut.

8. II *Sent.* d. 3 q. 2.

9. II *Sent.* (C) d. 3 q. 3.

10. « Item tu non negas pluralitatem istam, nisi quia talis plurificatio exigit quantitatem ; sed probo, quod imo precedit quantitatem, ita quod ordine nature



setzen Verschiedenheit der Form nach gleich spezifische Verschiedenheit ; das ist ein Irrtum. Denn zwei Wesen, die sich « in *hac* forma » unterscheiden, wie zwei menschliche Seelen nach dem Tode oder zwei Engel, sind nicht spezifisch, sondern nur numerisch verschieden [1]. Herveus, der diese Stellungnahme in seinem *Correctorium* als « multum probabilis » bezeichnet, macht im Sinne derjenigen, die der thomistischen Ansicht folgen wollen, zweierlei geltend : 1) Die Substanz ist gewiss als Substrat früher als die Quantität ; aber die Quantität ist früher, insofern sie Formalursache der Individuation der Substanz ist. 2) Bei immateriellen Wesen kann man nicht « forma absoluta » und « haec forma » unterscheiden, weil sie einfach sind. Freilich fügt Herveus hinzu ist die Individuation der animae separatae eine schwierige Frage, die anderswo behandelt werden soll [2].

Die zweite Frage, bei der das Individuationsprinzip indirekt zur Sprache kommt, betrifft die Identität des Auferstehungsleibes : *Utrum si anima Petri in resurrectione acciperet corpus Pauli, esset idem Petrus numero* [3]. Jakob antwortet : « Dico quod esset idem Petrus numero ». Der Hauptgrund ist der, dass die Materie ihre

---

Sortes prius est hic homo quam habeat hanc quantitatem, quia sicut se habet substantia ad quantitatem, sic hec substantia ad hanc quantitatem. Vel sic : impossibile est intelligere quantitatem hanc nisi preintelligendo extra animam substantiam hanc singularem, quia accidens non potest recipi nisi in substantia extra. Et ideo prius est Sortes in ordine quam distinguatur a Platone numeraliter. Verum est quod est unitas quedam numeralis essentialis dicta ab uno, quod convertitur cum ente, et illam habet quelibet forma a se ipsa formaliter... » Ba 45 vb.

1. « Alia est differentia in forma secundum quod forma est hec, et talis non oportet, quod sit secundum speciem, sed secundum numerum ; sicut enim forma hominis absolute distinguitur a forma leonis secundum speciem, ita hec forma differt ab hac alia secundum numerum solum sub eadem specie. Et hoc probatur, quia sicut Deus potest conservare duas animas post mortem sine corpore, sic potest eas de novo producere. Sed sic non different specie et secundum gradus, sed solum numero secundum quod hec. Ergo etc. » Ba 45vb.

2. « Ad primum igitur dico, quod licet substantia quantum ad id, quod est, et quantum ad ipsum subsistere et in ratione subiecti substrati sit prior quantitate, tamen substantia individua quantum ad hoc, quod est esse distincta numero ab alia eiusdem rationis est posterior quantitate... quantitas est causa formalis divisionis substantie in partes eiusdem rationis, cum hoc sibi prius competat ; et per consequens prior est ipsa substantia, inquantum ipsa est divisa ab alia [159 ra] eiusdem rationis. — Ad 2m dico, quod licet in formis materialibus possit inveniri differentia formarum secundum absolutam rationem forme et differentia formarum secundum quod hec, hoc tamen locum non habet in formis immaterialibus. Cuius ratio est, quia ipse sunt forme subsistentes, in quibus non invenitur compositio essentialis, sed omnino essentia eorum est simplex carens compositione ex hiis... Quomodo autem anime separate individuentur, difficultatem habet specialem que alibi habet locum. » *Corr. fr. Jacobi II Sent.* q. 1, M 158vb-159ra.

3. IV *Sent.* (B) d. 44 q. 1, Ba 110vb.

ganze Einheit von der Form hat ; ist also dieselbe Form da, so auch dieselbe Materie [1].

Aus den Antworten auf beide Fragen ergibt sich, dass für Jakob die Form das Individuations prinzip ist ; sie gibt erst der Materie die Einheit. Hier lässt sich nun eine interessante Linie aufstellen, die von dem jungen Thomas zu Durandus führt. Thomas sagt im Sentenzenkommentar : « res naturalis non est id quod est ex sua materia, sed ex sua forma ». Daher ist für die Identität des Auferstehungsleibes die Form entscheidend [2]. Der Thomasschüler Petrus de Alvernia stellt die These auf, die Form sei Prinzip der Individuation und der numerischen Einheit [3]. Ihm folgt Jakob von Metz und diesem Durandus de S. Porciano [4].

Jakobs psychologische Ansichten decken sich zunächst mit denen der thomistischen Schule. Die Seele ist die einzige Wesensform des menschlichen Leibes ; das Problem, das in den Jahrzehnten vorher so viel diskutiert worden war, wird von Jakob bezeichnenderweise gar nicht eigens behandelt. Er sagt nur : « quelibet pars corporis est ens formaliter per unam animam secundum veriorem opinionem de unitate formarum [5] ». Die menschliche Seele ist weder aus Materie und Form noch aus Akt und Potenz zusammengesetzt ; die anima separata ist vielleicht aus essentia und esse zusammengesetzt [6]. Sie ist nicht ausgedehnt, auch nicht per accidens; freilich wird die Frage etwas zögernd behandelt — vor allem in den *Additiones*[7] —, so dass Herveus zweifelt, ob er nicht doch der Seele eine accidentelle Ausdehnung zuschreibt [8]. Durandus

1. « Secundo, quia quando aliquid totam suam unitatem trahit ex altero, debet iudicari idem vel diversum ex illo. Sed materia trahit totam suam unitatem ex forma. Ergo si est eadem forma, et eadem materia. Modo si anima Petri resumat corpus, quod fuerat Pauli, est eadem forma. Ergo et idem corpus, et per consequens idem Petrus. » Ba 111ra.

2. IV *Sent.* d. 44 q. 1 a. 2 sol. 4 op. 3. Jakob von Metz benutzt die hier von Thomas entwickelten Ideen für seine Quaestio. Vgl. HERVEUS, *Correctorium fr. Jacobi IV Sent.* q. 9, M 174rb.

3. *Quolibet* II q. 5, Cod. Par. lat. 14 562, f. 15v-16v. Das Quolibet ist datiert von 1297. Ich werde bald in einer besondern Arbeit den Einfluss des Petrus auf Jakob von Metz und Durandus nachweisen.

4. II *Sent.* (C) d. 3 q. 2 ; IV *Sent.* (C) d. 44 q. 1. Letztere Frage schliesst sich wieder eng an Jakob von Metz an. Vgl. oben S. 192 f.

5. I *Sent.* (B) d. 8 q. 2, Ba 12va ; vgl. *Add.*, T 8 ra.

6. I *Sent.* (A) d. 8 q. 4, T 38va ; (B) q. 3, G 14ra ; Ma 14rb.

7. I *Sent.* (A) d. 8 q. 5, T 39 rb ; *Add.*, T 8vb (im wesentlichen in (B) d. 8 q. 2 übergegangen).

8. «... Tunc opinio, quam ipse tenet, in nullo differt ab opinione tertia, quam immediate ante suam reprobat » (M 150va).



neigt in seinem ersten Sentenzenkommentar der Ansicht zu, die Seele sei per accidens ausgedehnt [1]. Die Potenzen sind nach Jakob von der Seele verschieden [2] und werden nicht effectiv von ihr bewirkt, sondern strahlen von ihr aus per modum cuiusdam resultationis [3].

Die Erkenntnislehre Jakobs bietet wenig Eigentümlichkeiten. In der Frage der species intelligibilis kommt er zu einem Kompromiss. Die verschiedene Stellungnahme zu den species, so sagt er einleitend, hängt von der verschiedenen Auffassung der Natur des immanenten Aktes ab. Die einen sagen, er werde vom intellectus possibilis bewirkt und zwar vermittelst der species [4]. Wie auch Herveus in seiner Kritik hervorhebt, will er damit die Ansicht des hl. Thomas kennzeichnen [5]. Andere sagen, der immanente Akt werde vom Objekt bewirkt ; sie lehnen die species ab, weil der Intellekt nicht weniger als die Kräfte anderer Wesen zu den ihm eigentümlichen Akten befähigt ist, und weil eine « res inanimata » (die species !) nicht Prinzip eines Aktes im Lebendigen sein kann [6]. Jakob kommt zu einem Kompromiss : er gibt zunächst der zweiten Ansicht darin recht, dass das Objekt den Erkenntnisakt « radicaliter » bewirkt ; jedoch sind die materiellen Objekte unfähig, dies unmittelbar zu tun. Sie können es nur vermittelst

1. I *Sent.* (A) d. 8 q. 5, Cod. Paris. lat. 14 454, 48ra.

2. I *Sent.* (A) d. 3 q. 5, T 35va ; die Quaestio wird in den *Additiones* (T 12v) ergänzt. Die Kritik des HERVEUS (*Correctorium I Sent.* q. 2, M 150r) betrifft nur eine Instantia. Durandus ist in der entsprechenden Frage I *Sent.* (C) d. 3 p. 2 q. 2 wieder sehr von Jakob abhängig.

3. Die Frage, *utrum potentie anime originentur ab ipsa essentia anime effective, ita quod ipsa sit causa sufficiens et subiectiva suarum potentiarum*, wird erst in den *Additiones* (T 13ra-b) gestellt und geht dann in I *Sent.* (B) d. 3 q. 2 über (Ba, G, Ma 8v).

4. II *Sent.* (B) d. 17 q. 1 a. 1, Ba 61ra : « Est ergo prima opinio, quod species necessario requiritur ad actum intelligendi, quia dicunt, quod intelligere quod est actus manens in agente, est effective ab intellectu possibili, et hoc mediante specie. »

5. Vgl. *Correctorium fr. Jacobi II Sent.* q. 10, M 163rb : « art. primo recitat opinionem Thome... » Die Formel « actus manens in agente est effective ab intellectu » ist aber sicher nicht im Sinne des hl. Thomas. Herveus selbst entwickelt später eine klarere Theorie des immanenten Aktes ; vgl. *Quolibet* III q. 8, von mir herausgegeben in : DURANDI DE S. PORCIANO O. P. *Quaestio de natura cognitionis (II Sent. (A) d. 3 q. 5) et Disputatio cum anonymo quodam nec non Determinatio Hervei Natalis O. P. (Quol. III q. 8)* [*Opuscula et Textus Historiam Ecclesiae eiusque Vitam atque Doctrinam spectantia, Series Scholastica Fasc. VI*], Monasterii 1929, p. 53 s.

6. « Secunda opinio est, quod intelligere non est effective ab intellectu possibili nec per se nec mediante specie, sed est ab obiecto, denominat tamen intellectum per modum actus immanentis... » *L. c.* 61rb-va.

der species [1]. Durandus ist hier radikaler ; indem er augustinische Gedanken aufnimmt, schreibt er dem Intellekt eine ursprüngliche Aktivität zu. Damit der Erkenntnisakt zustande kommt, genügt es, dass das Objekt dem Intellekt im Phantasiebild gegenwärtig ist ; das Objekt ist causa sine qua non [2]. Herveus tritt in seinem *Correctorium* für die Notwendigkeit der Species ein [3] ; das sei deshalb vermerkt, weil seine Stellung zu der Frage im Sentenzenkommentar unklar ist.

Das Verhältnis von intellectus agens und phantasma legt Jakob ähnlich wie Herveus dar ; beide wirken zusammen auf den intellectus possibilis ein « sicut duo trahentes navem [4] ». An der Kritik des Herveus ist interessant, dass er hier seine eigenen Ausführungen im Sentenzenkommentar in etwa berichtigt, insofern er sagt, die Konkurrenz von intellectus agens und phantasma sei dahin aufzufassen, dass jener dem materiell = sinnlichen Phantasiebild eine « vis spiritualis » verleihe, durch die es auf den Intellekt wirken könne [5]. Durandus ist dann noch einen Schritt weiter gegangen ; er lehnt die Konkurrenztheorie ab und leugnet den intellectus agens [6].

Das Verbum mentis identifiziert Jakob ebenso wie Durandus mit dem geistigen Erkenntnisakt [7] und lehnt die Theorie der thomistischen Schule ab, dass das Verbum das Resultat des Erkenntnisprozesses sei, nämlich ein vollkommenes Wesensbild, das für die fernere Erkenntnis gleichsam als Spiegel dient [8]. Während Durandus

---

1. « Alii autem dicunt, quod intelligere non est ab intellectu, sed solum ab obiecto radicaliter ; sed tamen requiritur [61vb] ibi species respectu alicuius obiecti et respectu alicuius non. Et sic salvant multa, sc. recursum ad fantasmata et dicta doctorum... Ita est ex parte illa : quedam obiecta non habent in se principium sufficiens respectu actus intelligendi, et ideo indigent specie... Deus et alia agentia immaterialia non egent specie. » *L. c.* 61vb.

2. DURANDI DE S. PORCIANO O. P. *Quaestio de natura cognitionis* etc., Monasterii 1929, 18 ss.

3. M. 163v : « Ad evidentiam igitur istorum sciendum, quod si intellectus esset potentia passiva respectu actus intelligendi, ita quod nullo modo activa, secunda opinio videretur probabilior, aliter autem prima videtur vera. »

4. II *Sent.* (B) d. 17 q. 2, *utrum fantasma possit movere intellectum possibilem absque hoc, quod intellectus agens aliquid imprimat in fantasmate*, Ba 62r — 63r. — Vgl. HERVEUS, II *Sent.* d. 17 q. 2.

5. *Correctorium fr. Jacobi II Sent.* q. 11, M 164r-v.

6. Zuerst in den *Additiones* zur ersten Redaktion ; vgl. J. KOCH, *Durandus de S. Porciano* I, 44 ff. ; dann I *Sent.* (C) d. 3 p. 2 q. 5.

7. JACOBUS, I *Sent.* (A) d. 27 q. 1, T 53rb-54ra. Ebenso in *Add.*, T 19v, und in B ; vgl. Ba 25v-26r. Die *Additiones* werden in B nicht berucksichtigt. — Vgl. DURANDUS, I *Sent.* (C) d. 27 q. 2.

8. Da Herveus die Frage in seinem Sentenzenkommentar nicht behandelt,

die abweichende Ansicht des Petrus de Alvernia bekämpft, der das Verbum mit dem Objekt gleichsetzt [1], erwähnt Jakob diese Meinung nicht. Herveus lehnt die Stellungnahme Jakobs zunächst aus einem theologischen Grunde ab : « Contra : De ratione verbi est quod sit aliquid productum per operationem intellectus. Alioquin Verbum in divinis non haberet ex processione sua, quod esset distinctum supposito ab ipso Patre ; sed actus intelligendi non est aliquid productum per operationem intellectus, ymo solum est ab intellectu sicut operatio ab operante ; ergo impossibile est, quod actus intelligendi sit proprie verbum » (M 155rb). Er geht dann die einzelnen Beweise Jakobs genau durch ; die Antwort auf den vierten zeigt, wie er selbst das verbum auffasst : « Ad 4am dico quod verbum ponitur non propter cognitionem que precedit, sed propter eam, que sequitur. Nam cum primo apprehendo res confuse, intellectus meus per actum discendi format ipsum verbum cuius formationem sequitur cognitio expressa. Et hoc est satis clarum [2] ».

2. — THEOLOGISCHE EIGENLEHREN.

Bei Darstellung der Theologie Jakobs müssen wir uns noch grössere Beschränkung als bei derjenigen der Philosophie auferlegen. Wir wollen nur einige charakteristische Sonderlehren herausheben, die seine Stellug zu Thomas einerseits, zu Durandus anderseits zeigen.

Bezüglich des Wissenschaftscharakters der Theologie denkt Jakob wie Herveus und Durandus [3]. Er lehnt ebenso die Ansicht Heinrichs von Gent ab, der die Theologie für eine Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes hält, weil er eine besondere Erleuchtung des Theologen annimmt [4], wie die Ansicht des hl. Thomas, der

---

kommt er als Quelle nicht in Frage. Freilich entwickelt er diese Theorie in seinem *Tractatus de Verbo*, gegen den Durandus polemisiert. Herveus'positive Ausführungen im *Correctorium* (M 155r) sind noch recht dürftig.

1. « Igitur verbum primo et principaliter dictum non est aliquid inherens anime sicut actus vel aliquid formatum, sed est sicut obiectum actus intelligendi secundum aliquam rationem. » *Quol.* I q. 19, Cod. Par. lat. 14 562, 12ra ; vgl. *Quol.* V q. 9, 68r. DURANDUS, I *Sent.* (C) d. 27 q. 2 a. 1.

2. *Correctorium fr. Jacobi I Sent.* q. 11, M 155va. Die Frage ist wichtig, weil Herveus sie in seinem Kommentar nicht behandelt. Die positive Stellungnahme besteht jedoch nur in dem oben zitierten Satze.

3. Vgl. *Herveus*, I *Sent.* Prol. q. 1 ; er äussert sich infolgedessen auch nicht zu dieser Frage in seinem *Correctorium*. — DURANDUS, I *Sent.* (C) Prol. q. 1-3.

4. « Dicunt quidam proprie et simpliciter theologiam esse scientiam, quia, ut dicunt, ipsa procedit ex principiis veris et per se notis etiam ipsi theologo viatori.

den Wissenschaftscharakter der Theologie aus den Gott und den Heiligen evidenten, vom Theologen freilich nur geglaubten Prinzipien ableitet [1]. Die Theologie ist demnach Wissenschaft nur im weitern Sinne, « prout scientia vocatur deductio conclusionum ex principiis suppositis, quibus adheretur absque omni hesitatione... » (T 2vb). In den *Additiones* sucht Jakob zu zeigen, dass seine Ansicht von der des hl. Thomas nicht verschieden sei [2]. Aus dieser Auffassung ergibt sich sofort, dass Jakob die Frage verneint, ob die Theologie als Wissenschaft der Wissenschaft Gottes und der Heiligen untergeordnet sei ; sie ist ihr untergeordnet wie der Glaube dem Wissen [3]. Sehr gut bestimmt Jakob das Verhältnis zur Philosophie wie zu den menschlichen Wissenschaften überhaupt : wie die Theologie der Metaphysik nicht untergeordnet ist, so ist sie selbst den weltlichen Wissenschaften nicht übergeordnet. Die weltlichen Wissenschaften haben ihren eigenen Bereich und forschen nach den innerweltlichen Ursachen, nicht nach der letzten, d. h. dem Willen Gottes [4]. Im übrigen hält Jakob im Prolog an den thomistischen Prinzipien fest : Die Theologie ist ihm die spekulative Wissenschaft von Gott, insofern er Gott ist [5]. Bekanntlich geht Durandus hier andere Wege.

Die spekulative Grundlage der Trinitätslehre lernten wir bereits kennen, es ist Jakobs Modus-und Relationslehre. Jakob weicht hier wesentlich von Thomas ab, der auch bei der Relation das esse-in und das esse-ad unterscheidet. « Sic igitur ex ea parte,qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum [6].» Jakob lehnt jene Unterscheidung ab und sagt die, Relation sei in der geschaffenen Wesenheit nicht wie in ihrem Subjekt, sondern nur wie in ihrem Fundament. Er geht dann zu Gott über und

---

Ponunt enim quoddam lumen supernaturale medium inter lumen fidei et lumen glorie... et per istud lumen dicunt principia theologie, cuiusmodi sunt articuli, clare et evidenter cognosci et per consequens conclusiones ex articulis deductas ita proprie et perfecte sciri, sicut scitur aliqua conclusio philosophica ex naturaliter notis » (I *Sent.* (A) Prol. q. 1, T 2ra).

1. *S. th.* I q. 1 a. 2.
2. S. oben S. 182 f.
3. I *Sent.* (A) Prol. q. 3, T 4va ; vgl. *Additiones*, T 10vb-11ra.
4. I *Sent.* (A) Prol. q. 4, T 4rb-5rb ; vgl. *Additiones*, T 11r.
5. I *Sent.* (A) Prol. q. 2, T 3ra-4rb ; q. 5, T 5rb-6vb ; vgl. *Add.*, T 9ra-10va.
6. *S. th.* I q. 28 a. 2 ; vgl. oben S. 208 f.

fragt, wie die reale Relation sich von der göttlichen Wesenheit unterscheidet. Seine Antwort lautet : « secundum diversum modum se habendi ». daraus folge aber nicht, dass Gott aus essentia und relatio zusammengesetzt sei. Die Begründung liegt in der früher dargelegten Moduslehre, nach der die Seinsweise (esse in se, in alio, ad aliud) nichts zu dem Wesen (Substanz, absolutes Accidens, Fundament) hinzufügt, dem sie eignet [1]. Jakob geht im dritten Artikel der Quaestio, wo er untersucht, « quomodo possint multiplicari relationes, non multiplicata essentia» soweit, zu behaupten, « quod relatio differt realiter ab essentia eo modo quo sufficit realitas ad distinctionem predicamentorum [2] ». Hier sind wir bei der These angelangt, die Durandus in seinem ersten Sentenzenkommentar entwickelt und die die Untersuchungskommission von 1314 für häretisch erklärt [3]. In den *Additiones* ist die Quaestio um einen langen ersten Artikel erweitert, in dem Jakob seine Kategorienlehre entwickelt, alles andere ist unverändert geblieben [4] ; der Text der *Additiones* ist in B übergegangen [5].

Mit dieser ersten hängt eine zweite These aufs engste zusammen, dass nicht bloss die Relationen des Gezeugt-und Gehauchtwerdens, sondern auch die disparaten Relationen des Zeugens und Hauchens und des Gezeugtwerdens und Hauchens in derselben Person real verschieden sind. Der Grund ist der : eine Relation die mit entgegengesetzten Relationen zusammenbesteht, kann mit keiner von beiden identisch sein [6]. Infolgedessen lehnt er die

1. I *Sent.* (A) d. 33 q. 1, T 57va-b ; vgl. oben S. 208 f.

2. *L. c.* T 57 vb.

3. « D. 33ª q. prima probat per multas rationes, ad quas non respondet, quod essentia divina et relatio differunt realiter... » Art. 13 des Irrtumsverzeichnisses von 1314, M 147ra. Er weist zurück auf Art. 6 : « D. 13ª q. unica... dicit... quod essentia et relatio differunt realiter. » Das Urteil lautet : « Totum hereticum reputamus. » M 146vb. — Vgl. J. Koch, *Durandus de S. Porciano* I, 87, 105 ff., 122 f., 230.

4. *Additiones*, T 20vb-21rb.

5. Ba 28va-29va.

6. « Secundo dico, quod etiam generare et spirare, item generari et spirare distinguntur realiter. Ratio est brevis, quia nichil est idem cum aliquo, quod potest stare cum suo opposito, cum opposita simul stare non possint. Sed spirare stat tam cum generare quam etiam cum generari. Ergo cum neutro eorum est idem realiter. » Am Rande fügt ein Schreiber (S_3?) hinzu : « quia sola differentia rationis non impedit aliqua simul stare, ut patet de voluntate et intellectu in divinis ; sed spirare stat cum opposito huius, quod est generare et e converso. Ergo etc. » I *Sent.* (A) d. 13 q. 1, T 42rb. Vgl. *Additiones*, T 15rb-va. Wie Ba f. 16va zeigt, ist der Zusatz einzuschieben nach den Worten « stare non possunt. » Im übrigen ist die zweite Redaktion sachlich nicht geändert.

These des hl. Thomas ab, « quod quattuor relationes sunt tres res » und begründet die eigene, « quod quattuor relationes sunt quattuor res »[1]. Es erübrigt sich, die Beweise anzuführen, weil der aufgestellte Satz eine Folgerung aus der obigen irrigen Ansicht ist [2].

Herveus wendet sich in seinem *Correctorium* gegen diese trinitarischen Spekulationen und verteidigt den hl. Thomas [3]; Durandus hingegen nimmt sie wieder auf und gestaltet sie weiter aus. Daher wird die Schärfe begreiflich, mit der Herveus später gegen Durandus polemisiert.

Ganz kurz wollen wir wenigstens noch den in der Trinitätslehre zu Tage tretenden Personbegriff berühren. Bei der Frage, *utrum nomen persone sit nomen prime vel secunde intentionis* [4], entscheidet Jakob sich im Grunde für die These, dass persona ein « nomen secundae intentionis » sei. Gleichwohl ist seine Haltung sehr merkwürdig. Er legt zuerst die Ansicht dar, « quod nomen persone est nomen secunde intentionis » ; dann sagt er : « Quid sit de conclusione, quia forte vera est, tamen distinctio eorum non est bona... » (T 50vb). Im 2. Artikel macht er den Unterschied zwischen prima und secunda intentio klar und kommt in Art. 3 auf die Hauptfrage zurück. Hier entwickelt er zuerst die Ansicht einiger, « quod est nomen prime intentionis », dann die gegenteilige. Die Argumente *pro* und *contra* löst er nach den entgegengesetzten Ansichten [5]. Will man keine rein dialektische Spielerei annehmen,

1. *S. th.* I q. 28 a. 4 ; q. 30 a. 2. Die Formulierung ist freilich — soweit ich urteilen kann — nachthomistisch. Thomas sagt : « Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi ratione oppositionis relative. » *L. c.* q. 30 a. 2.

2. I *Sent.* (A) d. 27 q. 1, *utrum quatuor relationes sint quatuor res*, T 52rb-va. Aus dem Text Jakobs (und ebenso aus I *Sent.* d. 27 q. 1 des Herveus) ergibt sich, dass er nicht der erste Vertreter dieser Ansicht ist. Nachdem er die Lehre des hl. Thomas dargelegt hat, sagt er : « Opinio hec, licet sit magnorum, non tamen videtur vera secundum aliquos. » (T 52rb). — Vgl. *Additiones*, T 18vb-19rb (erweitert gegenüber A) ; B : Ba 24rb-vb.

3. *Correctorium fr. Jacobi I Sent.* q. 4, M 150va-151rb (gegen d. 13 q. 1) ; q. 10, M 154rb-155ra (gegen d. 27 q. 1).

4. I *Sent.* (A) d. 25 q. 1, T 50vb-51rb. Die Frage fehlt in den *Additiones* und in der zweiten Redaktion.

5. « Ad argumentum primum in oppositum, tenendo, quod est nomen prime intentionis, potest dici, quod communitas persone est communitas rationis ; sed persona non significat illam communitatem, sicut et communitas hominis est communitas rationis. Non enim est homo communis per se existens, ut Plato posuit, sed tamen homo signficat communitatem suam. Ideo est nomen prime intentionis. Ad rationem in oppositum, tenendo partem oppositam, dicendum, quod persona non significat primam substantiam intellectualem absolute, sed individuum in rationali vel intellectuali substantia. Individuum autem ad intentionem secundam pertinet. » T 51rb.

so ist die Sache nur so zu erklären, dass er nicht wagte, sich hier gegen die sententia communis zu entscheiden.

In der zweiten Frage, *utrum persona significet essentiam vel relationem* [1], entscheidet er sich gegen Thomas für die Ansicht, dass die Person nur die Wesenheit, nicht die Relation bezeichne ; diese Auffassung hängt natürlich auch mit Jakobs Grundansicht von dem Verhältnis zwischen Gottes Wesenheit und den innergöttlichen Relationen zusammen [2]. Während nun in A die Ansicht des hl. Thomas [3] nicht erwähnt wird, setzt Jakob in den *Additiones* und B sich mit ihr auseinander : « Si autem inveniatur Thomas dixisse, quod persona significat non solum substantiam, sed etiam relationem, dicam, quod quandoque vocatur significatum dictionis illud, de quo dictio predicatur, licet improprie, sicut si dicamus, quod significat Sortem, quia predicatur de Sorte ; et sic potest aliqualiter concedi, improprie tamen, quod persona significat relationem, quia secundum Augustinum bene dicimus : tres sunt persone in divinis, et non tres dii. Et hoc est pro tanto, quia Scriptura non contradicit expresse de persona, quin predicetur de divinis in plurali, contradicit autem expresse de hoc nomine Deus quando dicit : Dominus Deus tuus unus est [4] ». Herveus tritt auch hier für Thomas ein ; freilich bietet diese Stellungnahme im *Correctorium* gegenüber dem Sentenzenkommentar nichts Neues [5]. Aber auch Durandus lehnt Jakobs Ansicht ab [6].

---

1. I *Sent.* (A) d. 23 q. 1, 49va-50ra. Neubearbeitet in den *Additiones* (T 17vb) und so in B aufgenommen ; vgl. Ba 21vb-22rb. Ich folge hier der zweiten Redaktion ; sachlich ist freilich nichts geändert.

2. Von den drei Beweisen ist der dritte am bemerkenswertesten : « 3° quia constat, quod persona idem significat apud omnes, sive credamus sicut Judei sive sicut Christiani, significatum nominis idem apud omnes. Modo apud Judeos persona non significat relationem, quia Judeus non ponit in divinis personas distinctas, cum ponat unum Deum et neget Trinitatem, Christianus vero ponit. Ergo significatum intrinsecum persone non est relatio, sed sola substantia. » G 23ra.

3. Vgl. *S. th.* I q. 29 a. 4.

4. G 23ra ; der Text von Ba ist fehlerhaft, der der *Additiones* weicht etwas ab.

5. M 153vb-154rb = I *Sent.* d. 23 q. 1 a. 3, Ed. Venet. 43vb-44ra. Auf die ratio tertia (vgl. Anm. 2) antwortet er : « Ad 3um dico, quod si non essent in divinis plura supposita, adhuc persona significaret id, per quod est subsistens et id per quod est distinctum ; hoc autem esset sua proprietas absoluta. Nunc autem est relativa ; et non mutaretur significatum persone, quia, ut dictum est, persona non significat relationem, ut relatio est, sed ut proprietas distinctiva. Unde licet significatum persone in communi sit substantia distincta proprietate, per quam est incommunicabilis, et relatio in divinis est talis proprietas, non dicitur mutari significatum persone, cum dicitur, quod in divinis significat relationem per modum proprietatis, sed magis contrahi » M 154rb.

6. Durandus, I *Sent.* (C) d. 23 q. 2.

Damit möchte ich die Trinitätslehre verlassen und aus der Fülle des übrigen Materials nur noch drei Punkte herausheben : Erbsünde, Gnade, Sakramente, weil sich hier wieder die innige Verwandtschaft mit Durandus zeigt.

Jakob leugnet, dass die Erbsünde eine wirkliche Sünde sei ; er kehrt zu der in der Frühscholastik öfters vertretenen Auffassung zurück, dass sie nur ein « reatus », d. h. Verpflichtung zur Strafe sei [1]. Er begründet seinen Standpunkt vor allem damit, dass eine Schuld auf einem freien Willensakt beruht. Der neugeborene Mensch kann einen solchen Akt nicht setzen, also kann er auch nicht schuldbeladen ins Dasein treten [2]. Ausserdem darf einem Menschen nichts als Schuld angerechnet werden, was nicht in seiner Macht steht [3]. So macht Jakob keinen Unterschied zwischen dem « status naturae purae » und dem « status naturae lapsae [4] ». Die Gründe des hl. Thomas für den Sündencharakter der Erbsünde lehnt er ab [5]. Herveus verteidigt die kirchliche Lehre [6], während Durandus in der ersten Redaktion seines Kommentars Jakobs Irrtum sich ganz zu eigen macht. Erst die Zensurierung seiner

1. I *Sent.* (B) d. 30 q. 2 (Ba 69r-v ; G 76r-v) : « Ideo alia positio est, quod originalis defectus secundum quod in parvulo non habet rationem culpe, sed solum est reatus, i. e. obligatio ad penam, que est carentia visionis divine essentie, vel que est in istis penalibus consequentibus ex origine » (Ba 69r). Es folgen fünf Beweise, dann sagt er : « Ideo credo, quod peccatum originale in parvulo non habet rationem culpe, sed pene, ita quod est solum in eo reatus pene, quia parvulus poterat habere supernaturalia et ipse remansit in puris naturalibus ; et hoc est sibi peccatum originale » (Ba 69va ; G 76vb).

2. « Secundo sic : peccatum est formaliter per actum a voluntate elicitum. Ex hoc sic : In eo non potest aliquid habere rationem culpe, in quo non est actus a voluntate elicitus, sed solum imperatus, quia actus imperatus de se non habet rationem culpe, nisi propter actum elicitum... Sed nichil, quod est in parvulo pro tunc potest habere actum a voluntate elicitum, quia non habet usum liberi arbitrii. Ergo in eo non potest esse ratio peccati. Ergo etc. » Ba 69rb ; G 76v.

3. « 3° sic. Quod non est a nobis nec in potestate nostra, non habet rationem peccati in nobis, quia culpa est aliquid imputabile ; si autem non est in potestate mea, non debet michi imputari ; sed originale non est in potestate parvuli, immo ponitur in parvulo a parente, nec est in ipso effective a se, sed ab alio. Ergo etc. » *L. c.*

4. Vgl. Anm. 1 und ratio 5ª (Ba 69va ; G 76vb).

5. « Et quod dicunt alii, quod debet esse aliquid voluntarium, verum est in eo, in quo est ; sed voluntarium in Adam non est culpa in parvulo. Quod autem dicunt de motione manus et baculi [dico (G)], quod secundum quod motio est in baculo, non est culpa in eo, sed in percutiente ; ita dico in proposito, quod peccatum originale transfunditur a parente in prolem quantum ad reatum, quia pro peccato patris bene punitur filius, non quod sit sibi culpabile, sed penale » (Ba 69va ; G 76vb).

6. *Correctorium fr.. Jacobi II Sent.* q. 16, M 169ra-va. Vgl. oben S. 200 f.



These im Jahre 1314 und die sich anschliessende Auseinandersetzung mit Herveus hat ihn von seinem Irrtum abgebracht [1].

Bei der Gnadenlehre kommt es hauptsächlich auf zwei Punkte an, die Frage nach der Verdienstmöglichkeit und das Verhältnis von gratia und virtus (caritas). I *Sent.*(A) d. 17 q. 1 — die Frage fehlt in B — betont Jakob gegenüber der bekannten Sonderansicht des Magisters, dass ein besonderer habitus caritatis im Willen erforderlich ist, um einen verdienstlichen Akt übernatürlicher Liebe zu setzen [2]. II *Sent.* (A, B) d. 27 q. 2 erörtert er die Frage, *utrum actus gratia informatus mereatur beatitudinem.* Er macht die übliche Unterscheidung zwischen meritum de congruo und de condigno und iustitia commutativa und distributiva und gibt dann folgende Lösung der Frage : 1) Ohne Gnade können wir die ewige Seligkeit de congruo verdienen, da das meritum de congruo sich allein auf Gottes Freigebigkeit stützt. 2) Dagegen ist ein meritum de condigno unmöglich, auch wenn wir im Gnadenstande sind. Denn wir können Gott nie zu unserm Schuldner machen, weil wir ihm alles verdanken [3]. Durandus folgt auch hier wieder Jakob, vor allem in der ersten Redaktion seines Werkes [4], während Herveus den thomistischen Standpunkt verteidigt [5].

Sehr wichtig ist auch die Stellungnahme Jakobs zu der Frage *utrum gratia et virtus sint idem per essentiam* [6]. Herveus bemerkt in seiner Kritik mit Recht : « Per totum contrariatur Thome » (M 166rb). Jakob lehnt nämlich die thomistische Ansicht ab, dass gratia und virtus wesentlich verschieden seien, und lehrt, dass sie real identisch sind ; das übernatürliche Geschenk, das Gott uns gibt, wird mit Bezug auf das Subjekt, welches es vervollkommnet, gratia, mit Bezug auf den Akt, welchen es hervorbringt, virtus genannt. Zuerst sucht Jakob die Grundlage der thomistischen Ansicht zu erschüttern ; denn in der Wesenheit der Seele kann weder ein natürlicher noch ein übernatürlicher Habitus sein,

---

1. I *Sent.* (A) d. 30 q. 2, Vat. lat. 1073, 132va. Vgl. J. Koch, *Durandus de S. Porciano* I, 30, 88 f., 227 f., 230 f. ; derselbe, *Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. Porciano, Xenia Thomistica* III, 1925, 351 ff.

2. I *Sent.* (A) d. 17 q. 1, *utrum ad eliciendum actum dilectionis meritorium requiratur habitus, qui est caritas,* T 43va-44ra.

3. G 74vb-75ra ; Ba 67vb-68ra.

4. Durandus, II *Sent.* (A) d. 27 q. 2, Vat. lat. 1073, 114ra ; vgl. J. Koch, *Durandus de S Porciano* I, 26 ff.

5. *Correctorium fr. Jacobi II Sent.* q. 14, M 167vb-168rb.

6. II *Sent.* (A, B) d. 27 q. 1, G 73vb-74vb, Ba 67ra-67vb.

sondern nur in den Potenzen, weil diese sich so und anders verhalten können [1]. Der zweite Beweis ist sehr bezeichnend, weil er die destruktiven Tendenzen der Spätscholastik bereits andeutet : man behaupte nur deshalb, die Gnade sei ein Habitus in der Wesenheit der Seele, weil man dieser eine besondere Hinordnung zu Gott zuschreibe. Die sei aber nicht vorhanden. Denn in der Wesenheit der Seele sei nicht mehr ein Ebenbild Gottes als in der Wesenheit des Steines, oder in der Wesenheit des Seligen ebenso sehr wie in der des Verdammten. Das Ebenbild ist in den geistigen Kräften, die der Erkenntnis und Liebe fähig sind [2]. Jakob erläutert dies durch ein Gleichnis : Wie die Bildtafel erst durch die Malerei dem Gegenstand ähnlich wird, so wird die Seele erst durch ihre Potenzen Gott ähnlich. Und wenn ein übernatürlicher Habitus in der Wesenheit der Seele sein soll, warum nur die Gnade ? Warum nicht die Liebe ?Denn beiden eignet ja der Charakter der Uebernatürlichkeit. Endlich vergleicht Jakob Glaube und Liebe. Setzt der Glaube nicht das « esse gratiae » voraus, so auch nicht die Liebe. Infolgedessen « male dicunt, quod gratia perficit quantum ad esse solum et caritas quantum ad operari [3] ».

Die Antwort des Herveus ist eine der ausführlichsten seines ganzen *Correctoriums* [4]. Er legt 1) die Ansicht des Thomas dar, « quam credo esse veram » ; 2) die Einwände Jakobs ; 3) kehrt er nochmals zur thomistischen Ansicht zurück und erklärt sie genauer; 4) antwortet er auf Jakobs Einwände. Herveus steht hier ganz klar auf thomistischem Standpunkte. Er unterscheidet sehr gut gratia (sanctificans) als übernatürliche Ausstattung der Seele und caritas als übernatürliche habituelle Ausstattung des Willens.

1. « Et hoc probatur primo destruendo fundamentum eorum, probando sc., quod in essentia anime non sit aliquis habitus nec naturalis nec supernaturalis, puta gratia, quia habitus ponitur in eo, quod aliter et aliter potest se habere, ut bene se habeat... » G 74ra ; Ba 67rb.

2. « Secunda ratio est ista : Habitus supernaturalis non ponitur in anima nisi [G 74rb] propter specialem ordinem quem habet ad Deum super alias creaturas. Sed anima secundum suam essentiam non habet alium ordinem specialem ad Deum secundum essentiam precise quam alie creature [G : ad esse]. Ergo etc. Maior patet, quia dicit Augustinus, quod specialis ordo, quem habet anima ad Deum est, inquantum est ymago ; ymago autem eius est, inquantum potest esse capax eius ; hoc est in potentia, non in essentia, quia in essentia anime non plus est ymago Dei quam in essentia lapidis vel in essentia beati quam in essentia dampnati, sed in mente, que dicitur esse capax non per essentiam, sed per dilectionem et cognitionem. Ergo habitus est in potentia, non in essentia » (G 74 rb). Statt « in mente » hat Ba « in voluntate » und lässt « que-sed » aus.

3. G 74rb-va ; Ba 67va.

4. *Correctorium fr. Jacobi Metensis II Sent.* q. 13, M 166rb-167vb.



Die Gnade ist eine übernatürliche Schönheit, die die Seele Gott wohlgefällig macht ; aus ihr fliessen die übernatürlichen Tugenden hervor [1]. Herveus entwickelt fünf Beweise, deren Grundgedanke die Unterscheidung zwischen dem Prinzip des übernatürlichen Seins und dem des übernatürlichen Handelns ist : « virtus supponit gratiam » (M 166va) ; « gratia est perfectio essentie anime, virtutes vero perfectiones potentiarum » (167rb). Von dieser Grundlage aus zeigt Herveus dann ohne Schwierigkeit das Ungenügende der Stellungnahme Jakobs. Wenn ich mich nicht täusche, bezieht Durandus sich auf die Ausführungen des Herveus ; er lehnt aber dessen Grundsätze ab und folgt Jakob [2].

Nun noch ein Wort zur Sakramentenlehre. Die erste Frage des vierten Buches behandelt die Kausalität der Sakramente : *Utrum sacramenta nove legis sint causa gratie.* Die ältere Ansicht sagte, die Sakramente wirken « ex quodam pacto vel ordinatione divina », Thomas schrieb ihnen dagegen eine eigentliche, wenn auch nur instrumentale Kausalität zu. Jakob entscheidet sich ebenso wie Durandus [3] für die ältere Auffassung, während Herveus [4] auch hier an der Seite des Aquinaten steht. Jakob legt zuerst die thomistische Ansicht dar und polemisiert vielfältig gegen sie. Sein philosophischer Grundgedanke besagt : eine körperliche Kraft kann nicht auf ein geistiges Wesen einwirken [5], sein theologischer : Gnade und Charakter, die durch die Sakramente verursacht, d. h. hervorgebracht werden sollen, sind nur « in potentia obedientiali anime [6] ». Deswegen hält er an der ältern Ansicht fest, die

1. M 166va ; vgl. THOMAS AQUINAS, *S. th.* I^{a} II^{ae} q. 110 a. 3 und. 4. Obige Ausführungen stehen bereits wörtlich in des Herveus II *Sent.* d. 27 q. 1 op. 2 ; jedoch ist er hier noch unentschieden : « Iste opiniones probabilitatem utreque possunt habere hinc inde ; que autem sit necessaria verum esse, fateor mihi non constare ; sustinendo tamen ultimam opinionem que ponit, quod differunt realiter, potest responderi ad argumenta in oppositum. » Vgl. *Johannes Parisiensis,* II Sent. d. 26 q. 2, Vindob. Pal. lat. 2165, 102 va.

2. Vgl. DURANDUS, II *Sent.* (C) d. 26 q. 1 und 2.

3. DURANDUS, IV *Sent.* (C) d. 1 q. 4.

4. HERVEUS, IV *Sent.* d. 1 q. 1 ; *Correctorium fr. Jacobi IV Sent.* q. 1, M 169va-170vb.

5. « virtus corporalis non potest omnino in effectum spiritualem », Ba 90rb.

6. « 2^{m} dubium est, quia dicunt, quod ista virtus potest producere effective caracterem, sed non gratiam nisi dispositive. — Contra, quia quando due forme ita se habent, quod neutra educitur de potentia subiecti, sed utraque eque fit de nichilo, si aliquid non potest unam producere, nec aliam. Sic est de caractere et gratia. Ergo si virtus que est in sacramentis, non potest gratiam producere, nec caracterem poterit. Minor declaratur, quia tam gratia quam caracter est in potentia obedientiali anime solum. Ergo etc. » Ba 90rb.

die Sakramente als « causa sine qua non » betrachtet und die Gnadenerteilung unmittelbar auf Gott zurückführt [1]. Herveus macht gegen Jakob ganz ähnliche Gedanken geltend wie später gegen Durandus [2]; er wird im Tone einmal ziemlich scharf, wenn er sagt : « Sed iste (d. h. Jakob) dicit, quod non videt hanc solutionem. Roget ergo Deum, ut aperiat sibi oculos, ut possit videre. Non video aliud remedium » (M 170va).

Die zweite Frage, aus der auf Jakobs allgemeine theologische Haltung Licht fällt, betrifft die Realität des Charakters : *Utrum character sit aliquid in anima* [3]. Während Thomas die Realität des Charakters stark betont, hält Jakob wieder an der ältern Ansicht fest, dass der Charakter eine relatio rationis ist ; er bedeutet nur die Beauftragung (deputatio) zur Spendung oder zum Empfang der Sakramente. Diese Antwort hängt, wie Jakobs Beweise zeigen, mit seiner Ansicht von der Causalität der Sakramente zusammen. Wie eine natürliche Sache (etwa Wasser) durch Gottes Anordnung zum Sakrament wird, ohne eine übernatürliche Kraft zu erhalten, so wird etwa der Getaufte in die Herde Christi eingereiht, ohne dadurch einen besondern Charakter als qualitas absoluta zu erhalten. Vielmehr ist die Einreihung selbst der Charakter [4]. Herveus macht gegen diese äusserliche Auffassung geltend, dass die neue Beziehung zu Christus auf etwas Absolutem als Fundament beruhen müsse ; auch könne man die neuen Gewalten, die der

---

1. « 3^{m} est ponere aliam opinionem que ponit, quod sacramenta causant gratiam, non per aliquam causam in ipsis existentem subiective, sed magis ex quodam pacto vel ordinatione divina, sc. quod si homo accedit [90vb] ad sacramenta, sicut debet, in recipiendo sacramenta datur sibi gratia, non tamen effective a sacramentis, sed a Deo » Ba 90va-b.

2. Vgl. M 170r-v mit Cod. Monaster. (Westfaliae) 175, 193v-195v ; cf. J. Koch, *Durandus de S. Porciano* I, 252 f. und oben S. 201 f.

3. IV *Sent.* d. 4 q. 1, T 125va-126rb ; Ba 92va-93ra.

4. « Ideo quinta opinio est, quod caracter non est aliqua forma realis, sed [Ba: sicut] relatio rationis, cum iste deputatur ad recipiendum vel ministrandum sacramentum ; quod probatur primo, quia sicud res naturalis ex institutione humana sortitur rationem pretii vel signi, ita res naturalis ex institutione divina sortitur rationem sacramenti ex pacto et ordinatione divina ; si res naturalis sortitur sic rationem signi vel pretii ex institutione humana, quod solum est ibi relatio rationis, quia per hoc, quod rex instituit, quod denarius regis valeat X turonenses, nichil reale ponitur in denario, sed solum relatio rationis, ergo similiter in proposito per hoc, quod res naturalis ex institutione divina sortitur rationem sacramenti, nichil realiter ibi positivum inprimitur, sed solum relatio rationis, quia sic ordinavit, quod semper dictis verbis super ordinatam materiam et debitam consequitur effectus sacramenti, ut dicto « hoc est corpus meum » factum est. Similiter quando ille dixit super parvulum « baptizo te etc. » deputatur ad gregem Christi. Ista autem deputatio vel ordinatio dicitur caracter. Ergo non est nisi relatio rationis » Ba 93ra.



Mensch durch die Taufe, und der Getaufte durch Firmung und Priesterweihe erlange, nicht aus einer gedachten Beziehung erklären [1]. Durandus stellt sich nicht bloss auf die Seite Jakobs, sondern bringt auch kaum neue Gedanken zur Frage vor [2].

Die dritte umstrittene Frage betrifft den fiktiven Empfang eines Sakramentes. Thomas und seine Schüler lehren, « quod in illo, qui ficte accedit ad sacramentum, recedente fictione, tunc sacramentum incipit primo habere effectum suum [3] » ; Jakob von Metz [4] und Durandus [5] bestreiten diese These, Herveus verteidigt Thomas.

In der speziellen Sakramentenlehre weicht Jakob und mit ihm Durandus in einer ganzen Anzahl von Punkten von Thomas ab. Sie lehren unter anderm, der Papst könne einem einfachen Priester nicht die Vollmacht zu firmen geben [6]; die Konsekrationsformel für den Wein sei, genau genommen: « Hic est calix sanguinis mei [7] »; es sei nur dann von einer wirklichen Verwandlung die Rede, wenn die Materie des Brotes unter der Form des Leibes Christi bleibe [8]; die Ehe sei kein wirkliches Sakrament [9]. Herveus greift alle diese Punkte auf und verteidigt die « doctrina sana et communis [10] ».

Damit wollen wir die Uebersicht über die Sonderlehren Ja-

1. *Correctorium fr. Jacobi IV Sent.* q. 2, M 171r-v ; vgl. IV *Sent.* d. 4 q. 1, Ed. Venet. f. 9va.

2. DURANDUS, IV *Sent.* (C) d. 4 q. 1.

3. THOMAS, IV *Sent.* d. 4 q. 3 a. 3; oben zitiert in der Formulierung des Herveus, M 171va.

4. IV *Sent.* d. 4 q. 3, T 126v ; Ba 93rb-va.

5. DURANDUS, IV *Sent.* (C) d. 4 q. 4.

6. JACOBUS, IV *Sent.* d. 3 q. 2, T 128r ; Ba 94vb-95rb. — DURANDUS, IV *Sent.* (C) d. 7 q. 4.

7. JACOBUS, IV *Sent.* (B) d. 8 q. 3, Ba 96rb. In T fehlt die Frage. — DURANDUS, IV *Sent.* (C) d. 8 q. 2.

8. JACOBUS, IV *Sent.* (B) d. 11 q. 1, utrum panis convertatur in corpus Christi ; et ampliemus questionem, utrum quodlibet possit converti in quodlibet, et secundo, a quo possit esse ista conversio, Ba 98r. Die Frage fehlt in T. « ...Et ideo dico, quod in ista transsubstantiatione totum convertitur in totum, licet materia remaneat sicut in generatione, quia eo ipso, quod materia, que fuit sub forma panis, fit post sub forma corporis Christi, tollitur omnis distinctio, non tamen sequitur propter hoc, quod essentia materie tollatur. » Ba 98rb. — DURANDUS, IV *Sent.* (C) d. 11 q. 3.

9. JACOBUS, IV *Sent.* (B) d. 26 q. 1 ; Ba 103vb-104rb. — DURANDUS, IV *Sent.* (C) d. 26 q. 3.

10. HERVEUS, *Correctorium fr. Jacobi IV Sent.* q. 4, M 172ra-vb (über die Spendung der Firmung durch einen Priester) ; q. 5, M 172vb-173ra (über die Konsekrationsformel ; vgl. IV *Sent.* d. 8 q. 2, Ed. Venet. 15va) ; q. 6, M 173ra-vb (über die Transsubstantiation) ; q. 8, M 173vb-174ra (über die Ehe als Sakrament).

kobs schliessen. Sie ist sicher nicht vollständig, aber ausführlich genug, um uns ein Urteil über die Stellung Jakobs innerhalb der geschichtlichen Entwicklung zu ermöglichen.

VI. — DIE STELLUNG JAKOBS VON METZ IN DER GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

Martin Grabmann schliesst seine Darlegungen über Jakob von Metz mit folgendem Urteil : « In den Einzelausführungen macht der Sentenzenkommentar Jakobs von Metz den Eindruck eines scharfdenkenden Theologen, der den Problemen in all ihren Verzweigungen nachgeht, keinen Schwierigkeiten ausweicht und über dem Hin und Her der Meinungen keineswegs die Klarheit, Uebersicht und Selbständigkeit verliert. Die strenge Objektivität und leidenschaftslose Sachlichkeit der thomistischen Darstellungsweise hat sich auch diesem *Anhänger des Aquinaten* mitgeteilt. Wir wissen nichts über persönliche Beziehungen dieses Dominikaners zu Thomas, aber jedenfalls sind seine Quaestiones *ein lehrreicher, bisher nicht gebrauchter Führer zum tieferen, inhaltlichen und geschichtlichen Verständnis der doctrina thomistica*[1] ».

Was von diesem Urteil zu halten ist, dürfte nach den hier gegebenen Darlegungen klar sein : Jakob von Metz ist kein Thomist und wollte keiner sein ; und doch können seine Quastionen - richtig gebraucht - ein « Führer zum tieferen, inhaltlichen und geschichtlichen Verständnis der doctrina thomistica » sein. Denn sie zeigen nur zu deutlich, welche Punkte dieser Lehre schon der zweiten Generation nach Thomas strittig wurden. Es geht aber natürlich keineswegs an, Jakob von Metz zu den treuen Thomisten zu rechnen ; das hiesse seine historische Bedeutung einfach auf den Kopf stellen.

Aber wie muss man denn seine geschichtliche Stellung umschreiben? Es genügt nicht, ihn als kritischen Thomisten oder als Antithomisten zu bezeichnen ; das ist eine negative Würdigung. Will man ihm positiv gerecht werden, so gehört er zweifellos zur augustinischen Richtung. Man darf sich in dieser Hinsicht zunächst nicht durch den Aristotelismus seiner philosophischen Ansichten täuschen lassen. Denn er ist dieser ganzen Generation eigentümlich : sie ist aristotelisch geschult. Und die Differenzen,

1. *Xenia Thomistica* III, 1925, 209 ; abgedruckt in : *Mittelalterliches Geistesleben* 1926, 410.



die sich in philosophischer Hinsicht Thomas gegenüber feststellen liessen, waren gewiss für Jakob sehr bedeutsam, aber doch nicht so tiefgreifend, dass sie das aristotelische System gesprengt hätten. Hier ist Durandus doch viel radikaler. Fragen wir nach den Quellen seiner philosophischen Sonderansichten, so ist eine sicher bei Petrus de Alvernia zu suchen. Ich habe im Laufe der Untersuchung wiederholt darauf hingewiesen, möchte aber die Einzelheiten einer genauern Untersuchung überlassen. Eine andere Quelle ist in den Werken Heinrichs von Gent gegeben ; so vor allem die Moduslehre. Aber ob damit bereits alle Einflüsse genannt sind, erscheint mir sehr zweifelhaft. Die Hauptsache ist, dass wir diese Linie : Petrus de Alvernia — Jakob von Metz — Durandus de S. Porciano gewonnen haben. Sie muss natürlich weiter zurückverfolgt werden.

Ist nun die theologische Einordnung Jakobs in den Augustinismus berechtigt ? Man könnte daran zweifeln, wenn man denkt, welch breiten Raum die thomistische Doktrin trotz aller Polemik in Jakobs Werk einnimmt. Man darf aber nicht vergessen, dass das System des Aquinaten auch am schärfsten Gegner nicht spurlos vorübergehen konnte. Es zwang jeden, sich mit ihm auseinanderzusetzen ; damit war natürlich auch ein grosser positiver Einfluss gegeben. Vergleichen wir nun aber die theologischen Sonderlehren Jakobs mit denen des Augustinismus, etwa mit denen Bonaventuras, so sehen wir sofort die Verwandtschaft. Ich habe oben im Texte nicht im einzelnen darauf hingewiesen, um den Raum der Zeitschrift nicht übermässig zu beanspruchen, möchte aber hier die Verwandtschaft wenigstens für einige Punkte aufzeigen. Ich kann hier vor allem an die bedeutsamen Untersuchungen A. Landgrafs über die Entwickelung der scholastischen Gnadenlehre [1] anknüpfen. Er zeigt, wie man den Begriff der habituellen Gnade zuerst psychologisch fasste und infolgedessen mit der Liebe (caritas) identifizierte. Erst im Lichte der aristotelischen Philosophie lernte man zwischen gratia (sanctificans) und caritas unterscheiden [2]. Bei Jakob von Metz sehen wir nun eine rückläufige Bewegung, die bei Durandus und im Nominalismus fortgesetzt wird : Man identifiziert wieder gratia und caritas. Landgraf meint, diese Identifizierung hänge mit der Ineins-

1. A. Landgraf, *Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik*, Scholastik 3 (1928) 28-64 ; *Studien zur Erkenntnis des Uebernatürlichen in der Frühscholastik*, ebda 4 (1929) 1-37 ; 189-220.

2. Schol. 3 (1928) 56ff.

setzung von Wesen und Potenzen der Seele zusammen [1]; das mag für den ältern Augustinismus stimmen. Für Jakob von Metz trifft das nicht zu. Er nimmt mit Thomas einen realen Unterschied zwischen dem Wesen der Seele und ihren Fähigkeiten an und setzt doch gratia und caritas in eins. Auch in der Trinitäts- wie in der Sakramentenlehre zeigt sich die Verwandtschaft, wenn vielleicht auch nicht so deutlich. So nimmt z. B. auch Bonaventura einen realen Unterschied zwischen der generatio activa und der spiratio activa an [2]; und ebenso bezeichnet er die Sakramente als causa sine qua non, soweit die eigentliche Gnade in Betracht kommt [3].

So kommen wir denn zu dem höchst bedeutsamen Ergebnis, dass die Ideen des Augustinismus viel länger im Dominikanerorden lebendig blieben, als man bisher annahm. Man muss direkt von einem nachthomistischen Augustinismus sprechen. Es handelt sich dabei nicht um philosophische, sondern theologische Probleme; die philosophische Grundlage ist bei aller Differenzierung im einzelnen der Aristotelismus. Freilich sehen wir bei Durandus auch auf philosophischem Gebiete, speziell in der Erkenntnislehre, Augustins Gedanken wieder mächtig werden, wenngleich in eigenartiger Verbindung mit aristotelischen Theoremen [4]. Vielleicht liegen gerade in diesem Versuche die Keime, die in ihrer weitern Entwicklung die Auflösung der scholastischen Synthese herbeiführten. Constantin Michalski ist bei seinen Forschungen zu ähnlichen Resultaten gekommen; er weist auf den Zusammenhang zwischen der augustinischen Erleuchtungstheorie und dem Skeptizismus des 14. Iahrhunderts hin [5]. Augustinismus und Thomismus können wohl friedlich neben einander bestehen, aber Versuche, einen Ausgleich oder eine Combination beider Systeme herbeizuführen, scheinen zum Scheitern verurteilt zu sein.

(Breslau). Joseph Koch.

1. *L. c.* 63.

2. I *Sent.* d. 13 a. un. q. 3, Opp. I, 235 s.

3. IV *Sent.* d. 1 p. 1 art. un. q. 4, Opp. IV, 21 s.

4. Vgl. Durandi de S. Porciano *Quaestio de natura cognitionis*, ed. J. Koch, Monasterii 1929, 14,25 und sonst.

5. C. Michalski, *Les sources du Criticisme et du Scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle, Extrait de La Pologne au Congrès international de Bruxelles*, Cracovie 1924.



JACQUES DE METZ, O. P., [1]
LE MAITRE DE DURAND DE SAINT-POURÇAIN, O. P.

SOMMAIRE

I. Les manuscrits. Nous connaissons six mss., qui contiennent le commentaire de Jacques de Metz sur les Sentences : Troyes, Bibliothèque communale 992 (= T) ; Rome, Vat. Borgh. 122 (= Ba) et 317 (= Bb) ; Munich, Bibliothèque de l'État, lat. 3749 (= Ma) et 14383 (= Mb) ; Paris, Bibliothèque Nationale fonds lat. 12331 (= G). Le ms. 231 de la Bibl. Comm. du Mans (= M) contient une critique anonyme des livres I, II et IV de ce commentaire (p. 171-174).

II. La vie de Jacques de Metz. Il s'agit d'abord de prouver que J. est vraiment l'auteur du commentaire dont il est question ; car Ma ne nous donne qu'un détail sur le lieu de naissance de J. « Explicit I[us] (= primus) Metensis » (f. 44 r[a]). Les autres mss. sont anonymes. Or T nous donne le nom de l'auteur dans les Additions du «Quaternus novus» (f. 26-31), où est citée la « lectura Jacobi » (f. 31 v[a]). Une autre indication se trouve dans la table des questions, où l'on renvoie à I Sent. d. 13 q. 1 a. 1 de J. (« excepto primo membro Jacobi... », f. 1 r[b]). J. a commenté deux fois les Sentences : « Primi sexterni sunt additiones quas frater iste fecit in secunda vice qua legit sententias » (T f. 1 v[b]) ; la seconde fois entre 1295 et 1302. Car dans les Additions (T f. 14 r[a]) il cite « magister Raymbertus Bononiensis », qui devint maître en théologie après 1295 et évêque en 1302. Il est vraisemblable que J. a fait ses leçons à Paris ; mais certainement il n'a pas acquis la maîtrise (p. 174-178).

III. Le commentaire sur les Sentences. Il y a deux rédactions de cette œuvre ; nous désignons la première par A, la seconde par B. 1. *I Sent.* (*A*). T contient : a) I Sent. (A) quaestiones in Prologum (f. 2r-6v) et in d. 2-48 (f. 34 v-68 r) ; b) Additiones in I Sent. (A) (f. 9-13, 7-8, 14-25). Les mss. Ba, G, Ma contiennent I Sent. (B) sans lacune, Mb seulement le Prol. et les Dist. 1-37. T n'est pas une « ordinatio », mais une «reportatio» (p. 178 s.). 2. *Les Additions au premier livre* proviennent aussi de « reportationes ». Le texte n'est pas complet. Pour les détails qui sont identiques dans A et dans les Additions, ou renvoie toujours à un autre cahier (« alius quaternus »), c'est-à-dire à I Sent. (A). Le texte de la q. 1 du Prologue qui est reproduit p. 181 s., montre les relations entre A et les Additiones. Du fait que J. utilise dans ses Additions le commentaire de Jean Quidort O. P., on peut conclure qu'il faisait son deuxième cours vers 1300-1301 (p. 185 s.). 3. *I Sent.* (*B*) n'est pas identique avec A+Additiones ; car dans B toutes les questions manquent qui ne se trouvent pas dans les Additions (v. la

1. L'auteur de cet article a bien voulu écrire lui-même en français ce **résumé**, pour faciliter à quelques uns de nos lecteurs l'étude de son travail.

N. D. L. R.



table p. 187 s.). De là il s'en suit qu'on doit compléter B par A. En outre le texte des questions du Prologue de B est celui d'A. Tous ces faits me portent à croire que B n'est pas l'œuvre de J., mais d'un de ses confrères. Peut-être J. est-il mort avant qu'il ait pu mettre la dernière main à son œuvre (p. 188). 4. *Les autres livres* témoignent de peu de différences entre A et B. Il n'y a point d'additions ou de corrections de quelque importance. Dans T, qui représente la première rédaction, quelques questions manquent, qui se trouvent dans les autres mss. ; le quatrième livre finit par la Dist. 16. G contient II Sent. (A) ; Bb renferme Dist. 1-26 du second livre ; mais je n'ai pu déterminer d'après quelle rédaction. Ma contient II Sent. (B), Ba II-IV Sent. (B). Ce dernier ms. est le plus important, parce qu'il est le seul complet (p. 189 s.). 5. *Le Quaternus novus et les utilisations ultérieures.* Le *Quat. nov.* contient une série de onze questions qui proviennent principalement du commentaire d'Hervé Nédellec. Il a été ajouté au ms. T, pour compléter et corriger les questions de J. Le *Quat. nov.* montre que son œuvre faisait école. Le plus connu de ses élèves fut Durand de Saint-Pourçain. C'est peut-être le résultat le plus important de ces recherches d'avoir prouvé que le commentaire du « doctor modernus » repose surtout sur celui de J., quant au contenu et quant à la forme littéraire. De Jacques de Metz nous arrivons à Pierre d'Auvergne, qu'on croit parfois le disciple le plus fidèle de s. Thomas (p. 190-194).

IV. Correctorium fratris Jacobi Metensis. C'est le titre que j'ai donné à la critique thomiste du commentaire de J., qui se trouve dans Le Mans 231 (= M). 1. *Qui est l'auteur ?* Je crois que c'est Hervé Nédellec ; car il renvoie (M f. 164 vb) à ce qu'il a dit I Sent. d. 8, et qu'on retrouve chez Hervé, *l. c.* En outre, une bonne partie du texte des questions est identique à celui du commentaire du célèbre Thomiste (p. 194 s.). 2. *Quelle rédaction est critiquée ?* Les citations faites dans le premier livre montrent qu'Hervé connaît A et les Additions ; dans le quatrième livre il attaque des questions qui ne sont pas dans T, c'est-à-dire dans la première rédaction. Mais peut-être T a-t-il des lacunes (p. 202 s.). 3. Le Correctorium a été composé entre 1302 et 1307 (p. 206 s.).

V. La doctrine. L'intention principale de cette étude est de tracer les grandes lignes du système de J. de Metz et de montrer son opposition à s. Thomas et ses relations avec Durand de Saint-Pourçain.

1. *Les doctrines philosophiques.* Il va sans dire que J. est aristotélicien. Dans la question de la *realis distinctio* il reste indécis. Sa théorie des catégories, surtout de la relation, repose sur la doctrine des *modi*. J. distingue trois « modi essendi » : le mode d'être en soi est celui des substances ; le mode d'être en autrui est celui des accidents ; l'« esse ad aliud », c'est la relation elle-même. Comme mode d'être, elle n'ajoute rien au fondement de la relation, bien qu'elle s'en distingue. Toute cette doctrine qui est le fondement philosophique de certaines spéculations trinitaires, est renouvelée par Durand et excite une vive opposition chez les thomistes. — J. et Durand n'admettent pas une distinction réelle entre *natura* et *suppositum* ; celui-ci n'exclut pas les

accidents, celle-là les exclut. Le principe de l'individuation n'est pas la matière, mais la forme. La même idée se trouve déjà chez Pierre d'Auvergne et se retrouvera plus tard chez Durand. — Les doctrines psychologiques sont en général celles de l'école thomiste. La question de l'unité de la forme n'est plus discutée ; l'âme n'est ni composée de matière et forme, ni étendue « extensione corporis ». — Aussi dans la théorie de la connaissance il y a peu de traits originaux. J. admet les espèces intelligibles, parce que les objets matériels sont incapables de causer l'acte de connaître. L'intellect agent et le phantasme agissent ensemble sur l'intellect possible « sicut duo trahentes navem ». Le verbe mental n'est pas le produit du processus de la connaissance intellectuelle, mais identique à l'acte de l'intellect (p. 207-216).

2. *Les doctrines théologiques*. Selon J. la théologie est une science seulement au sens large du mot, « prout scientia vocatur deductio conclusionum ex principiis suppositis, quibus adheretur absque omni hesitatione ». Elle n'est pas subordonnée à la métaphysique, ni mise au dessus des autres sciences. Celles-ci cherchent les causes secondaires, pendant que la théologie réduit tout à la cause suprême, c'est-à-dire à la volonté de Dieu. — Quant à la Sainte-Trinité, J. fait une distinction réelle entre l'essence divine et les relations ; cette opinion, reprise par Durand, a été jugée hérétique par la Commission de l'Ordre en 1314. J. enseigne aussi que non seulement les relations opposées, mais aussi les relations disparates sont réellement distinctes. Il en résulte, « quod quattuor relationes sunt quattuor res ». Hervé rejette ces théories, Durand les accepte. — Selon J. le péché originel est seulement un « reatus poenae », parce que l'enfant nouveau-né est incapable d'accomplir un acte libre. Où il n'y a pas de liberté, il ne peut pas y avoir de péché. En conséquence J. ne fait pas de distinction entre le « status naturae purae » et le « status naturae lapsae ». — Comme tous les autres théologiens, J. distingue « meritum de congruo » et « meritum de condigno » ; mais il nie la possibilité de mériter « de condigno » au sens strict du mot. Car nous ne pouvons pas rendre Dieu notre débiteur. Enfin J. rejette la distinction de s. Thomas entre « gratia » et « virtus (caritas) » ; le don divin est nommé « gratia » par rapport au sujet perfectionné, « virtus » par rapport à l'acte produit. Il revient donc à l'interprétation psychologique de la grâce. — Quant aux sacrements, J. nie leur causalité ; ils sont seulement « causa sine qua non » « ex quodam pacto vel ordinatione divina » ; le caractère sacramentel n'est pas une réalité absolue, mais une « relatio rationis » au Christ. J'omets ici les autres points, dans lesquels J. se sépare de s. Thomas et retourne aux opinions des scolastiques préthomistes. Presque toutes les doctrines particulières de J. ont été renouvelées par Durand de Saint-Pourçain (p. 216-227).

Conclusion : Jacques de Metz est aristotélicien dans la philosophie, et ses doctrines personnelles ne vont point contre le système du Stagirite. Mais en théologie il reste sous l'influence de l'augustinisme, malgré l'autorité de s. Thomas.

LE COMMENTAIRE DE MAITRE ECKHART SUR LE LIVRE DE LA SAGESSE *(Fin)* [1]

CAP. VII *(Suite)*

E = Col. 134
C = Fol. 67^{v-2}

§ 10

OMNIBUS ENIM MOBILIBUS MOBILIOR EST SAPIENCIA [V. 24]

Illud diffuse exponitur octo modis.

[E = COL. 134] OMNIBUS ENIM MOBILIBUS MOBILIOR EST SAPIENCIA. Quid est quod de sapiencia que Deus est, dicitur « OMNIBUS MOBILIBUS MOBILIOR » esse, cum pocius sit inmobilibus inmobilior, « *stabilisque manens dat cuncta moveri* », ut ait BOETHIUS [2] ? Malach. III [v. 6] : « *ego Deus et non mutor* » ; Ps. [CI, v. 27-28] : « *mutabis eos, et mutabuntur. Tu autem idem ipse es* ». Preterea, si primum, Deus, esset mobile, nichil esset mobile. Omnis enim motus necessario est ab inmobili [3] ; ab inmobili quidem est omnis motus

---

4 mobilior *om E.* — 6 *In marg. E :* questio. — 6 est *om C.* — 8 esse || est *C.* — 10 ut ait Boethius *om E.* — 10 Malach. || Malchus *E.* — 10 *In marg. E :* Malchus. — 11 mutor || vincor *C.* — 11 eos || os suum *C ; in E sic habetur etiam in prima transcriptione, deinde correcta.* — 12 *In marg. E :* psalmus. — 13 necessario || necessarius *C.*

---

1. Voir *Archives*, t. III, p. 321-443.

2. BOÈCE, *De consolatione Philosophiae*, lib. III, Metr. IX ; *P. L.*, t. LXIII, col. 758.

3. C'est la doctrine classique. Voir s. THOMAS, *Comm. De anima*, lib. III, lect. XV : « Principium autem motus oportet esse immobile in unoquoque motu, sicut cum movetur manus quiescit brachium, et cum movetur brachium quiescit humerus, et sicut omnis motus ab aliquo immobili procedit. ». Voir aussi *Summa. Theol.*, I P., q. LXXIX, a. 8 ; q. LXXXII, a. 1 ; q. LXXXIV, a. 1, ad 3^{m} ; q. CXV, a. 3 ;

[C. fol. 68r-1], eciam secundum triplex genus cause, sicut notavi in libro questionum de inmutabilitate Dei. Dicendum ergo quod Deus sive sapiencia dicitur hic mobilis, secundum THOMAM, similitudinarie [1], eo quidem quod perfecciones quibus creaturas donat et perficit gradatim se habent et procedunt et recipiuntur secundum plus et minus, et eciam in corporalibus secundum prius et posterius que ad motum pertinent ; et propter hoc et secundum hoc similitudinarie operacio Dei, et per consequens sapiencia Dei dicitur hic esse mobilis. Et hoc satis innuitur in prima rerum produccione, Gen. I, ubi diverse creature diversis diebus narrantur producte. Sic ergo et secundum hoc dicitur Sapiencia mobilis. Quod autem additur : « OMNIBUS MOBILIBUUS MOBILIOR », racio est quia ad intima et ultima penetrat actio divina. Infra VIII [v. 1] : « *attingit a fine usque ad finem fortiter* ». Hanc quidem exposicionem innuit breviter THOMAS, parte prima, questione 9, articulo primo, ex DIONYSIO confirmans [2].

---

4 similitudinarie || similitudiarie *E.* — 5 creaturas || caturas *E.* — 7 et eciam *om C* et. — 7 secundum prius... — produccione, Gen. I ubi di [verse], *in marg inferiori in E.* — 9 operacio *sic etiam potest legi in E.* — 9 et per consequenssapiencia Dei *om C.* — 10 innuitur || minuitur *C.* — 10 prima || pura *C.* — 12 diebus || rebus *C.* — 16 fortiter *om C.* — 16 innuit *om E.* — 17 *In marg. E :* Thomas. — 17 primo *add C* id est.

De veritate, q. XVI, a. 2. — S. AUGUSTIN expose une doctrine équivalente, quand il écrit : « Hic ergo incommutabili aeternitate vivens creavit omnia simul, ex quibus currerent tempora et implerentur loca, temporalibusque et localibus rerum motibus saecula volverentur. » *De Genesi ad litteram*, lib. VIII, cap. XX ; *P. L.*, t. XXXIV, col 388, n° 39. Voir aussi *ibid* ,cap. XXI, XXIII. C'est à ces textes que se réfère s. THOMAS, quand il écrit : « Motus autem omnis ab immobili procedit, ut dicit Augustinus, VIII super Genes. ad litteram. » *De veritate*, q. XV, a. 1. — Voir aussi *Comm. de Caelo*, lib. I., lect. IV.

1. Eckhart fait allusion ici à la *Summa Theol.*, I P., q. IX, a. 1 : « Ad secundum dicendum quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie, secundum quod suam similitudinen diffundit usque ad ultima rerum. » Et s. THOMAS continue par cette explication, que maître Eckhart reproduit ici : « Nihil enim potest, quod non procedat a divina sapientia per quandam imitationem, sicut a principio effectivo et formali ; prout etiam artificiata procedunt a sapientia artificis. Sic igitur inquantum similitudo divinae sapientiae gradatim procedit a supremis, quae magis participant de ejus similitudine, usque ad infima rerum, quae minus participant, dicitur esse quidam processus et motus divinae sapientiae in res ; sicut si dicamus solem procedere usque ad terram, inquantum radius luminis ejus usque ad terram pertingit. Et hoc modo exponit Dionysius, cap. 1 *Coel. Hier.*, dicens quod *omnis processus divinae manifestationis venit ad nos a Patre luminis moto.* ». — Voir aussi, *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. VIII, q. III, a. 1, ad 1um ; *Comm. in Boethii Trinitate*, q. V, a. 4, ad 2um.

2. Sur tout ce passage de maître Eckhart, voir la note précédente.

Potest eciam dici sapiencia Deus mobilior omnibus mobilibus, sicut attribuitur frequenter in Scriptura nomen effectus sue cause ; puta in Deo ira dicitur effectus ire, qui est punicio, et sic de similibus [1].

Tercio potest dici quod motus proprie Deo attribuitur, sicut probat et ostendit, super primo verbo Gen. [I, 2] : « *Spiritus Dei ferebatur super aquas* », RABY MOYSES [2] libro II, capitulo XXXI.

Adhuc autem quarto potest dici quod in creatis quidem, maxime corporalibus, cadit motus formaliter ; in Deo autem stat racio omnis motus originaliter et virtute ; et hoc est quod hic dicitur : « OMNIBUS MOBILIBUS MOBILIOR. » Excellencius enim est unumquodque in causa virtute, quam in effectu formaliter [3].

---

1. 2 attribuitur || attribuunt *C.* — 5 *In marg. E :* tercia racio. — 7 *In marg. E :* Genesis. — 8 *In marg. E.* : Rabi moyses.

---

1. Eckhart ne fait que rapporter ici en termes à peine différents, ce que dit s. THOMAS, *Summa Theol.*, IP., q. III, a. 2, ad 2um : « Ira et hujusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus : quia enim proprium est irati punire, ira ejus punitio metaphorica vocatur. ». — Voir aussi, *ibid.*, q. XIX, a. 11 ; q. XX, a. 1, ad 2um ; q. LIX, a. 4, ad 1um ; I^{a} - II^{ae}, q. XLVII, a. 1, ad 1um ; II^{a} - II^{ae}, q. CLXII, a. 3 ; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XLV, a. 4 ; lib. III, Dist. XV, q. II, a. 2, q. 2 ; *De veritate*, q. XXIII, a. 3 : « Dicitur autem nomen irae de Deo, quia in eo invenitur effectus qui solet esse irati apud nos, scilicet punitio ; unde ipsa punitio, qua punit Dei ira nominatur. » ; *De potentia*, q. VII, a. 5.

2. MAIMONIDE, le *Guide des Égarés*, liv. II, ch. XXX; éd. S. MUNK, t. II, p. 237 : « On les a énumérés (les éléments) selon leurs positions naturelles: la terre (d'abord) ; au dessous d'elle, l'eau ; l'air s'attache à l'eau ; et le feu est au dessus de l'air ; car puisqu'on désigne l'air, comme se trouvant sur la *surface de l'eau* (Gen., I, 2), les ténèbres qui sont *sur la surface de l'abîme* (ibid), se trouvent immédiatement au dessus de l'air. Ce qui a motivé (pour désigner *l'air*), l'expression, le *souffle* ou *le vent de Dieu*, c'est qu'on l'a supposé *en mouvement*, et que le mouvement du vent est toujours attribué à Dieu. ». — Voir aussi éd. WEISS, *Mose ben Maimon. Führer der Urschlüssigen*, t. II, p. 204. — Le texte latin s'exprime ainsi : « Nominata etiam fuerunt elementa secundum ordinem positionis suae naturalis, quoniam primo posuit terram et super eam aquam, super quam est aer, cui supereminet ignis. In eo enim quod aer determinatur super faciem aquae erunt tenebrae quae sunt [super] faciem abyssi super spiritum sine dubio. Ideo autem dictum est ventus [spiritus] domini, quia fecit ipsum mobilem, sc. flantem. Motus autem venti semper attribuitur Creatori, sicut scriptura dicit : Ventus motus est a facie Domini ». Voir B. N. de Paris, ms. 15973, fol. 116^{r-*}.
* Ce manuscrit, ancien ms. 173 de la Sorbonne, est du XIIIe siècle. Il compte 237 feuillets à 2 colonnes de 33 lignes. Il porte comme titre : *Hic est liber quem edidit Rabby Moyses Israhelita, et vocat eum ducem neutrorum vel dubiorum.* — Voir aussi éd. de Paris de 1520 : *Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, fol. 60^{v}.

3. Voir s. THOMAS, *De veritate*, q. VII, a. 7, obj. 1^{a} : « Quia quod est in effectu, nobilius invenitur in causa, ut patet per Dionysium, in lib. de *Divinis Nomini-*

Quinto breviter dicitur : « MOBILIOR OMNIBUS », quia effectus sue mocionis, utpote primi, prevenit effectum omnium mobilium, sicut patet manifeste ex primo *De causis* et eius commento [1]. Adhuc autem principia omnis motus, et forme sive proprietates omnis motus, et quod sunt et quod movent, et tercio ipsa mocio, et moventis virtutis ad mobile applicacio, et adhuc motus in mobili recepcio, et ipsa mobilis substancia, hec, inquam, omnia quinque figuntur [E = col. 135] et stant in virtute et aspectu sapiencie, que Deus est.

Rursus sexto : actio eius mobilior omni motu, cuius racio est, quia eius operacioni solius nichil resistit penitus. Probat autem PHILOSOPHUS, IV *Phys.*, quod resistencia quanto minor est, motus velocior est [2]. Igitur ubi nulla resistencia, motus sine motu est, et movere sine motu est, de quo plenius habet videri ex processu PHILOSOPHI, *ibidem* [3]. Et hoc est quod Apoc. XIX [13] dicitur : « *nomen eius verbum Dei.* » *Verbum* enim *cum motu* significat ; *nomen, sine motu.* Verbum ergo Dei nomen est, quia motus Dei est sine motu [4],

---

1 *In marg. E :* quinta racio. — 2 primi || prime *C.* — 5 et quod sunt et quod movent || et quod movent et quod sunt *C.* — 7 in mobili || immobili *C.* — 8 hec || hic *C.* — 9 aspectu || asspectu *E.* — 11 *In marg. E :* 6°. — 13 Philosophus *om C.* — 13 IV || VI *EC.* — 13 quanto || quo *C.* — 13 *In marg. E :* philosophus — 17 verbum Dei *om C* verbum.

---

bus. ». — Sur s. Thomas et le texte de Denys, voir J. DURANTEL, *Saint Thomas et Pseudo-Denis*, p. 142, n° 31.

1. Eckhart fait allusion au ch. I du *De causis*; ed. O. BARDENHEWER, p. 163-164, où il est dit : « Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda... Et non figitur causatum causae secundae, nisi per virtutem causae primae : quod est, quia causa secunda quando facit rem, influit causa prima, quae est supra eam, super illam rem de virtute sua... » Voir s. THOMAS, *De potentia*, q. III, a. 7.

2. Voir s. THOMAS, *Comm. Physic.* lib. IV, lect. VI.

3. Voir note précédente. Eckhart va nous dire que: motus Dei est sine motu. Cette doctrine, nous dit-il ici, est confirmée par ce texte de l'Apocalypse : « Nomen eius, verbum Dei. ». Dans ce texte, le mot : *verbum* indique le mouvement : verbum enim cum motu significat ; et le mot : *nomen*, l'immutabilité : nomen (significat) sine motu. — On pourrait proposer une autre interprétation de ce passage d'Eckhart : les mots *verbum* et *nomen* seraient pris ici dans leur sens grammatical. Le verbe, en ce sens, indique une certaine activité, et les différents modes de cette activité. Le substantif, par contre, dénote simplement la chose, sans aucune espèce de variation.

4. S. THOMAS revient à maintes reprises sur cette idée, notamment dans le traité de la création, si souvent utilisé par maître Eckhart. Voir *Summa Theol.*, I P., q. XLV, a 2, ad 3um : « Unde cum creatio sit sine motu... ». — « Deus creando producit res sine motu. ». *Ibid.*, a. 3. — Voir aussi pour la substance de cette doctrine

et movere sine moveri, et Ioh. I [v. 1] : « *In principio erat verbum* », quia verbum Dei est principium. Principium autem eciam motus, puta : punctus et instans, est inmobile [1]. Et hoc est quod in hac sexta exposicione dicitur quod est Deus movens et motus sine motu, velocior omni mobili et motu.

Adhuc autem septimo sciendum quod quanto movens est altius et sublimius sive superius, tanto movet velocius. Patet hoc manifeste in aqua que longe movetur sursum velocius a luna in effluxu maris, quam mo[C = fol. 68^{r-2}]veatur a forma propria deorsum. Deus autem Sapiencia est movens supremum omnium moventium et mobilium ; et hoc est quod hic dicitur : « OMNIBUS MOBILIBUS MOBILIOR EST SAPIENCIA. »

Adhuc autem octavo notandum quod in corporalibus est omni mobili mobilius, sicut omni magnitudine potest esse maius et parvo minus, ac raritate potest esse rarius. Hec enim omnia, utpote quanta, infinita sunt et interminata. Quod autem sit terminus et finis, accidit racione forme et nature [2], in quibus ista cadunt ; sic enim non potest esse quicquam rarius igne, ut ait commentator super II *De anima* [3], nec eciam potest esse maius celo aut velocius celo in natura, que semper terminum habet et finem, secundum illud PHILOSOPHI : omnium natura constancium est terminus [4]. Motus

---

3 autem *om E.* — 4 et *om C.* — 7 *In marg. E :* nova racio. — 9 hoc || hic *C.* — 15 adhuc... toto mundo (238, l. 14) *add E in margine inferiori.* — 15 est omni mobili || omni mobili est *C.* — 16 magnitudine || magnitudini *C.* — 17 parvo *om E.* — 17 hec || hic *C.* — 18 et *om E.* — 22 velocius celo || velocius zelo *C.* — 24 constancium || constanciam *C.*

Comm. Sent., lib. I, Dist. XL, q. I, a. 1, ad 1um; *Contra Gentes*, lib. II, cap. XVIII-XIX ; *De potentia*, q. III, a. 3 ; *Summa Theol.*, I P., q. CIV, a. 1, ad 4um.

1. S. THOMAS en donne la raison dans son *Comm. Physic.*, lib. VIII, lect. X : ...necesse est omne quod movetur esse divisibile in semper divisibilia. » Et il ajoute : « Hoc enim est de ratione continui, omne autem quod movetur est continuum, si per se movetur (per accidens enim moveri aliquod indivisibile non est impossibile, ut punctum aut albedinem.). Voir aussi, *ibid.*, lib. VI, lect. V (s. Thomas explique, à la suite d'Aristote, que l'instant est indivisible) ; lect. VI (motus non est in nunc, sed in tempore).

2. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. VII, a. 3 : « Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, utpote ignis vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam, quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, et aliquod individuum per materiam. ». — *Comm. Physic.*, lib. III, lect. VII, passim.

3. *De anima* II, text. 97 ; éd. Venise 1574, fol. 99^{v}.

4. Nous n'avons pas retrouvé ce texte.

igitur racione qua motus est, et magnitudo sive dimensio, utpote prior forma in materia, ut optime ait Commentator *De substancia orbis* [1], infinita sunt, et ob hoc, omni mobili potest esse mobilius. Deus igitur cum sit infinitus, non receptus in aliquo, omni motu et operacione potest operari seu movere velocius. Volens igitur Sapiens ostendere occulte et subtiliter Dei infinitatem et ipsius Sapiencie, ait optime : « OMNIBUS MOBILIBUS MOBILIOR EST SAPIENCIA ». Predictis consonat quod mathematicus concedit qualibet magnitudine maiorem accipere in infinitum. Rursus eciam ymaginacio que circa magnitudinem versatur potest ymaginari quolibet magno maius, eciam celo. Unde per hoc AUGUSTINUS, libro *De quantitate anime*, probat animam esse maiorem toto mundo [2].

Nono et ultimo dicendum quod per hec verba Sapiens vult dicere quod Dei sapiencia est inmobilis. Racio est manifesta. Omne enim mobilius omni mobili necessario est inmobile ; nam si quominus, iam esset mobilius se ipso, et velocius se ipso, si ipsum sit mobile, et sic inter omnia mobilia, quibus mobilior dicitur. Hoc autem est inpossibile propter duo, ad presens : tum quia in uno non est maius et minus, nec comparacio aliqua ; tum quia nichil est causa sui ipsius [3] ; propter quod causa ignis non est ignis, causa, inquam, essentialis super speciem et naturam ignis, sed est aliquid non ignis. Dicens ergo quod Sapiencia est omnibus mobilibus mobilior, significat quod ipsa est inmobilis. Circa quod notandum, quod iste modus tradendi nobis divina, innuendo pocius quam exprimendo, optime convenit divinis, tum propter sui incomprehensibilitatem et dignitatem, tum propter nostram inperfectionem et indignitatem, tum eciam quandoque propter scribentis subtilitatem et magisterium, sicut est apud astronomos de numero biparciali et quadru-

---

1 igitur *om C.* — 1 racione qua motùs *om C.* — 1 est *om E.* — 9 qualibet || quelibet *C.* — 12 quolibet || quoquolibet *C.* — 12 eciam || in *E.* — 14 esse maiorem || maiorem esse *C.* — 23 propter *add C* quem. — 24 et *om E.* — 28 optime || operacione *C.* — 32 astronomos || astronimos *C.*

---

1. AVERROES, *De substantia orbis*, cap. I ; éd. Venise 1573, vol. IX, fol. 4-5.

2. Nous n'avons pas retrouvé cette formule dans s. Augustin. Eckhart fait sans doute allusion au ch. V, du *De quantitate animae* ; *P. L.*, t. XXXII, col. 1039-1041, surtout au n° 9, col. 1040.

3. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. II, a. 3 : « Nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius. ». — *Contra Gentes*, lib. I, cap.

parciali in tabulis equacionum. Sic ergo in proposito Deum inmobilem et [E = col. 136] penitus inmutabilem ostendit nobis Sapiens subtiliter et occulte, dicens : « OMNIBUS MOBILIBUS MOBILIOR EST SAPIENCIA. » Sic eciam dicendo Deum esse ubique, significat ipsum esse illocalem ; nichil enim locale est ubique. Rursus dicendo Deum esse sempiternum sive semper, significamus ipsum esse intemporalem, eternum ; nichil enim temporale semper est ; et sic de similibus.

§ II.

NICHIL INQUINATUM IN ILLAM INCURRIT [v. 25]

Diffuse exponitur et multis modis et per raciones plures, et multa notabilia ibidem invenies.

« NICHIL INQUINATUM IN ILLAM INCURRIT ». AUGUSTINUS [1] dicit, et naturale est, quod omne superius coniunctum et at [C. fol. 68v-1] tractum inferiore se, puta : aurum argento et argentum cupro, et sic de aliis, deterioratur et inquinatur. Sed Deus, utpote supremum, tangit et afficit omne inferius, sed non tangitur nec afficitur ab inferiori, sicut nec celum tangit quidem et afficit phisice elementum sibi proximum [2], secundum illud Ioh. I [v. 5] : « *lux in tenebris lucet* », id

1 tabulis || talibus *E*. — 9 § 11 || § 12 *E in indice*. — 13 *In marg E :* Augustinus. — 13 in illam || nullum *C* ; nullam *E*. — 15 inferiore || inferioritate *C*. — 15 argento et argentum cupro || argentum, cuprum *C*. — 20 *In marg. E :* Iohannes.

XVIII: « Si igitur compositus esset Deus, habent componentem : non enim ipse Seipsum componere potest, quia nihil est causa suiipsius. » *Ibid*, lib. II, cap. XLVII « nihil autem potest sibi esse causa essendi. »

1. Nous n'avons pas retrouvé ce texte de s. Augustin.

2. Cette doctrine est arrivée au moyen âge, par deux voies différentes :

A.- Par ARISTOTE, *De generatione et corruptione*, lib. I, cap. VI, 323 a, 28: « Ἔστι δ'ὡς ἐνίοτέ φαμεν τὸ κινοῦν ἅπτεσθαι μόνου τοῦ κινουμένου, τὸ δ'ἁπτόμενον μὴ ἅπτεσθαι ἁπτομένου. ἀλλὰ διὰ τὸ κινεῖν κινούμενα τὰ ὁμογενῆ, ἀνάγκη δοκεῖ εἶναι ἁπτομένου ἅπτεσθαι. Ὥστε εἴ τι κινεῖ ἀκίνητον ὄν, ἐκεῖνο μὲν ἂν ἅπτοιτο τοῦ κινητοῦ, ἐκείνου δὲ οὐδέν = Est autem ut aliquando inquimus movens tangere solum id quod movetur, quod tangitur autem non tangere id quod tangit ; sed quia movent mota homogenea, necesse videtur esse quod tangitur tangere. Quapropter, si quid movet immobile ens, illud quidem tangit quod movetur, illud autem non. ». — Voir aussi s. THOMAS *Comm. Physic.*, lib. III, lect. IV : « Corpora autem caelestia, quia non communicant cum corporibus inferioribus in materia, sic agunt in ea quod non patiuntur ab eis, et tangunt et non tanguntur, ut dicitur in I *de Gen.* » ; *Comm. De coelo et*



est, Deus in creaturis. Sequitur [v. 5] : « *tenebre* », scilicet creature, « *eam non comprehenderunt* », quia ab ipsa affecte ipsam non affecerunt. Et hoc est quod hic dicitur : « NICHIL INQUINATUM INCURRIT IN ILLAM », quia nichil inferius ipsam afficit, nec per consequens inquinat.

Adhuc secundo, secundum BOETHIUM [1], ei quod est aliquid accidere potest, et in ipsum incurrere, ipsi autem esse nichil. Deus autem est esse. Exo. III [v. 14] : « *ego sum qui sum.* » Ergo nichil inquinans vel inquinatum in ipsum incurrit, ut hic dicitur.

Rursus tercio : Deus sic totus est in quolibet [2], quod totus est extra quodlibet, et propter hoc, ea que sunt cuiuslibet, ipsi non conveniunt, puta : variari, senescere, aut corrumpi. Quomodo enim corrupto lapide, corrumperetur quippiam quod se toto est extra lapidem [3] ? Hinc est quod anima non variatur, nec senescit, nec desinit extracto oculo aut pede,

1 scilicet || si *C*. — 6 adhuc... dicitur (p. 241, l. 6) *add E in marg. super*. — 7 accidere || accedere *C*. — 7 in *om C*. — 11 *In marg. E* :exposicio. — 11 Deus *om C*. — 14 Quomodo || quoniam *C*. — 14 lapide *add C* non.

mundo, lib. II, lect. X : « Corpora autem caelestia agunt et non patiuntur : unde tangunt et non tanguntur. »

B. — Par le *Liber de Causis*, prop. XX; éd. O. BARDENHEWER, p. 181 : «Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis. » Voir *Archives*, t. III, p. 413, n. 1.

1. BOÈCE, *De hebdomadibus* : « Id quod est, habere aliquid praeterquam quod ipsum est, potest, ipsum vero esse, nihil aliud praeter se habet admixtum. Diversum est, tantum esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est : illic enim accidens, hic substantia significatur. », *P. L.*, t. LXIV, col. 1311 C. - Voir aussi *Liber de Trinitate*, cap. II ; *ibid.*, col. 1250 C.

2. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. VIII, a. 4 : « Esse ubique primo et per se est proprium Dei. Dico autem esse ubique *primo*, quod secundum se totum est ubique. ».

3. Dieu n'est pas soumis aux variations. Eckhart nous en donne ici cette raison: Dieu est présent en toutes choses, par tout lui-même.Or pour être présent à chacun des êtres de la création, il faut être transcendant à ces êtres. Mais l'être transcendant, en tant que tel, ne peut être soumis aux variations des êtres qu'il transcende et qui lui sont inférieurs, et en dehors desquels il se trouve. La présence de Dieu, parce que présence totale et universelle, ne peut être qu'une présence transcendante. C'est la doctrine exposée par s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. VIII et IX. Eckhart donne ici deux exemples pour illuster cette doctrine : ce qui se trouve par tout son être, en dehors d'une pierre, n'est pas atteint par la détérioration de cette pierre. De plus, l'âme qui se trouve tout entière dans chacune des parties du corps, n'est point, dans son essence, affectée par l'extraction d'un œil, ou l'amputation d'un pied. Étant présente partout et tout entière, dans chacun des membres, elle leur est nécessairement transcendante. — Voir aussi s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. LI, a. 3, ad 3um : « Unde licet Deus non moveatur, motis his in quibus est, quia ubique est... »

quia ipsa se tota est extra oculum et extra pedem, in manu tota et in qualibet alia parte tota [1]. Hinc eciam est quod motor orbis non movetur moto toto orbe. Inquinacio igitur et inquinatum nichil incurrit in Deum, cum sit totus extra quodlibet inquinans aut inquinatum ; et hoc est quod hic dicitur : « NICHIL INQUINATUM INCURRIT IN ILLAM ».

Adhuc quarto, secundum AUGUSTINUM [2], lux eciam corporalis sic transit sordes, et illustrat, quod tamen in nullo ab illis afficitur aut maculatur ; multo igitur amplius lux ipsa, que Deus, est ubique et in omnibus et a nullo inquinata [I] Ioh. [I, v. 5] : « *Deus lux est, et tenebre in eo non sunt ulle* ».

Et hoc est quod hic premittitur : « *attingit ubique propter mundiciam suam* ». [Sap. VII, 24].

§ 12.

ATTINGIT AUTEM UBIQUE PROPTER MUNDICIAM SUAM [v. 24] [3]

Mundus enim et si inquinari possit, non tamen mundicia ; sic album quidem et si possit denigrari, non tamen albedo, sicut de esse et ente supra dictum est. Ad hoc facit quod res omnis [E = col. 137] munda dicitur, quando nichil alienum in illam incurrit, puta aurum mundum, argentum mundum, et similia. Propter quod argentum inmundum non dicitur, nec est, quamvis in ipso incurrat aurum, quod nobilius est ; propter premissa, si quid aliud in sapienciam, que Deus

2 alia parte || parte alia *E*. — 2 eciam est || est eciam *C*. — 3 moto || motu *C*. — 7 *In marg. E:* Augustinus. — 10 et in || est in *C* — 10 a || in *C*. — 11 *In marg. E:* Iohannes. — 13 hic *add E* supra. — 18 tamen || cum *C*. — 20 Ad || et ad *C*. — 22 aurum mundum, argentum mundum || mundum argentum *E*. — 23 et similia. Propter quod argentum inmundum *om C*. — 24 incurrat *add C* eciam.

1. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. LXXVI, a. 8 ; *Comm. De Anima*, lib. II, lect. XVIII. — Eckhart établit ici une analogie entre la présence totale de l'âme dans le corps, et la présence totale universelle de Dieu, dans les créatures. Cette analogie, nous la trouvons aussi dans s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. VIII, a. 2, ad 3um. « Sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus singulis. » ; q. XCIII, a. 4 : « ...et inquantum anima hominis est tota in toto corpore ejus, et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. »

2. Voir s. AUGUSTIN, *De agone christiano*, ch. XVIII ; *P. L.*, t. XL. col. 300, *De fide et symbolo*, ch. IV, n. 10 ; *P. L.*, *ibid.*, col. 187.

3. Normalement ce paragraphe devrait être placé avant le paragraphe précédent. Nous suivons l'ordre des manuscrits, qui est aussi l'ordre de la pensée d'Eckhart.

est, incurrat, non esset se tota munda sapiencia, nec attingeret ubique, et hoc est quod hic premittitur et dicitur : « ATTINGIT UBIQUE PROPTER MUNDICIAM SUAM ».

Posset autem hoc verbum exponi aliter quidem, sed non minus ad propositum, ut sit sensus : « Attingit ubique propter suam mundiciam » commendandam et diffundendam, idest attingit ubique, ut omnia faciat munda, et hoc est quod AUGUSTINUS [1] dicit, *De vera religione*, cap. LII. Loquens de veritate sive sapiencia Dei, ait : « *eam speciem mente contuebimur cuius conparacione feda sunt omnia que ipsius benignitate sunt munda* » ; alia littera habet *pulchra* [2]. Notandum autem quod in primo sensu li « propter » notat et deservit efficienti, ut sit sensus : quod attingit ubique, dat sibi sua mundicia, efficiens et principians attingere ubique. In secundo sensu notat li « propter », causam finalem, et est sensus : quod divina sapiencia ad hoc et propter hoc attingit omnia ubique, ut a fedis sint munda.

Ex premissis patent duo : primum quod Deus est ubique et in omnibus ; secundo quod non est [C. = 68v-2] verendum, sicut verentur ymaginari, quasi ad hoc sequatur quod sic eciam afficiatur sordibus, privacionibus et similibus inperfeccionibus quarumdem rerum. Quod non contingit, primo quidem, quia, ut dictum est, inferiora tanguntur et non tangunt superiora [3] ; secundo quia non tangitur nec tangit quod non est. Omnis autem corrupcio, feditas, et inmundicia non est ens, sed privacio alicuius esse [4]. Cum igitur dicitur Deus tangere omnia et attingere ubique, inmundicia et feditas et omnis privacio excluditur ; non enim huiusmodi sunt inter omnia [5], sed sunt nichil omnium, secundum illud

---

2 est *om C.* — 6 propter suam mundiciam... attingit ubique *om E* per homot. — 6 commendandam || commendendam se *C.* — 6 diffundendam || diffiniendam *C.* — 8 *In marg. E :* Augustinus. — 8 cap. LII || cap. C° (?) *C* ; *om E.* — 9 sive || seu *C.* — 10 mente || mentem *C.* — 10 conparacione || operacione *C.* — 11 littera || bona *C.* — 12 autem || enim *C.* — 14 attingere || attingit *E.* — 18 *In marg. E :* nota. — 20 quod || et *C.* — 21 inperfeccionibus *om C.* — 22 primo || primum *E.* — 24 secundo... non est ens *E in marg. inferiori.* — 26 alicuius esse || esse alicuius *C.*

---

1. S. AUGUSTINUS, *De vera religione*, cap. LII ; *P. L.*, t. XXXIV, col. 167.

2. C'est la leçon que nous trouvons dans l'édition de MIGNE.

3. Voir plus haut, p. 239, n. 2.

4. C'est la doctrine classique sur le mal. On la retrouve à chaque instant, dans les écrits d'Eckhart ; il a poussé cette doctrine jusqu'à ses dernières conséquences.

5. Cet « omnia », est en rapport avec le début de la phrase : quand on dit que Dieu

infra XI [Sap. XI, v. 25] : « *nichil odisti eorum que fecisti* ». Mala enim et inmunda, inquantum privaciones alicuius esse, sunt nichil eorum que Deus fecit aut facit [1]. Ioh. I. [v. 3] : « *omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nichil* ». Non ergo inmunda, feda, et mala Deum afficiunt ut malus sit aut huiusmodi, sed e contrario, Deus tangens ista que feda sunt, mala et inmunda, facit ipsa munda, pulchra et bona. Universaliter enim agens assimilat sibi passum, non e contrario. Sic ex non igne fit ignis, ex infirmo sanus, et multa unum non dividunt [2], aut numerant, set multa in ipso uno et per ipsum uniuntur. Et hoc est quod hic dicitur in secundo sensu premisso : [E = col. 138]. « ATTINGIT UBIQUE PROPTER MUNDICIAM SUAM ». « Suam », inquit, rerum quas attingit ut sint munda ; « suam », eciam Dei, tum quia ab ipso est omnis mundicia, tum quia se ipso tangit et attingit ubique, et omnia, et ipse est sua mundicia.

Adhuc autem tercio ad occurrendum predictis ymaginariis, notandum quod Deus respicit et attingit ubique omnia, quantum ad ipsorum essencias, directe et per se. Racio est, quia Deus est esse purum et plenum. Esse autem nichil aliud prorsus respicit, nec novit, nisi rerum essenciam [3]. Sic enim intellectus essenciam rerum accipit, preter id quod accipiat earum accidencia, et multo magis preter rerum vicia ; propter quod sciencie malorum bone sunt, et scire malum, bonum est [4]. Et e contrario, essencia per se ipsam

3 aut facit *om E.* — 3 *In marg. E :* Iohannes. — 5 non || nota *E.* — 8 assimilat || assimulat *E.* — 9 fit || sic *E.* — 10 multa || multum *C.* — 10 unum *add C* vero. — 10 numerant || numerantur *E.* — 13 propter *om C.* — 13 mundiciam || in mundiciam *EC.* — 14 eciam || et *C.* — 16 et omnia *om C* et ; *superadd E.* — 18 respicit et attingit || attingit et rèspicit *C.* — 20 Esse autem nichil || esse. Nichil autem *C.* — 24 vicia *add C* semper.

atteint toutes choses (cum igitur dicitur Deus tangere omnia), il ne faut pas inclure dans ce tout, le mal et la privation sous ses différentes formes (non enim huiusmodi sunt inter omnia)

1. Voir entre beaucoup d'autres textes, s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLIX, a. 2.

2. S. THOMAS dit : « Multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo. » *Summa Theol.*, I P., q. XXX, a. 3, ad 3um

3. Dans son acception métaphysique, l'*esse* signifie l'existence d'une chose. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. III, a. 4, ad 2um ; q. XXXIX, a. 2, ad 3um ; *De potentia*, q. V, a. 4, ad 3um ; q. VII, a. 2, ad 1um ; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXIII, q. I, a. 1 ; Dist. XXXIII, q. I, a. 1, ad 1um ; lib. III, Dist. VI, q. II, a. 2.

4. S. THOMAS, *De veritate*, q. II, a. 15, ad 5um : « malum inquantun est scitum, est bonum ; quia scire malum, bonum est. »

eo quod essencia, nichil prorsus aspicit nec appetit nisi esse ; essencia autem et natura eciam quorumlibet inmundorum munda est [1]. Racio est quia ipsa, ut dictum est, per suam essenciam nichil respicit, nec appetit, nisi esse, quod cum bono convertitur, aspiciendo autem et appetendo bonum et mundum, fit omne ens bonum et mundum et pulchrum; propter quod DYONYSIUS [2] dicit quod in demonibus *splendissima naturalia* remanserunt.

---

1 aspicit ‖ asspicit *E*. — 2 quorumlibet *add C* et quamlibet. — 5 bono ‖ uno *C*. — 6 fit ‖ sic *C*. — 6 et mundum ‖ est mundum *C*. — 7 propter *add E* hoc, *deinde expunct*. — 7 *In marg. E :* Dyonisius. — 7 dicit ‖ docet *C*. — 8 remanserunt *add C* attingit ubique propter mundiciam suam.

---

1. Comme le dit Eckhart quelques lignes plus loin, selon la doctrine classique, l'être et le bien sont convertibles.Or toute essence en tant qu'essence tend à l'être ; toute nature est de l'être.Mais dans les êtres mauvais le mal ne corrompt pas tout l'être. Voir s. THOMAS, *De malo*, q. II, a. 12 ; *Summa Theol.*, I P., q. XLVIII, a. 4; en tant qu'ils sont, qu'ils réalisent telle essence, et qu'ils possèdent telle nature, ces êtres mauvais sont bons, même les démons qui conservent dans leur chute et leur péché leurs « splendides dons naturels », comme s'exprime Denys. Nous touchons là, à la racine de l'optimisme ontologique. Et comme nous le constatons à maintes reprises, Maître Eckhart possédait à fond, la doctrine classique sur le problème du mal, exposée avec tant de netteté par Albert le grand et s. Thomas.

2. DENYS, *De divinis nominibus*, cap. IV, § XXIII ; *P. G.*, t. III, col. 725 : « καὶ τὰς δοθείσας αὐτοῖς ἀγγελικὰς δωρεὰς οὐ μήποτε αὐτὰς ἠλλοιῶσθαί φαμεν ἀλλ' εἰσὶ καὶ ὁλόκληροι, καὶ παμφαεῖς εἰσι, κἂν αὐτοὶ μὴ ὁρῶσιν, ἀπομύσαντες αὐτῶν τὰς ἀγαθοπτικὰς δυνάμεις ».

SCOT ERIGÈNE, *P. L.*, t. CXXII, col. 1142 D, traduit : « Et datas eis angelicas donationes nunquam ipsas commotas fuisse dicimus, sed sunt et integri et *clarissimi*, etsi ipsi non vident participantes suas boni conspectivas virtutes. ». Dans la traduction de SARRAZIN. *Opera Dionysii Carth.*, Tournai, 1902, t. XVI, p. 372, l. 15, nous lisons : « Et data ipsis angelica dona nequaquam ipsa mutata esse dicimus ; sed sunt integra et *splendidissima*, quamvis ipsi non vident, claudentes ipsorum boni inspectivas virtutes. ». THOMAS GALLUS, *Opera Dionysii*, *ibid.*, p. 210 B, l. 5 donne cette version explicative : « Et data ipsis a bono *naturalia* angelica non dicimus mutata ; sed sunt integra et *splendidissima*, quamvis ipsi non contemplentur aeternam claritatem naturalibus suis virtutibus et intellectualibus veri boni inspectivis. » Rapportant la doctrine de Denys, Eckhart le fait d'après les éléments et les termes qui se trouvent dans la paraphrase de Thomas Gallus : « naturalia splendidissima » Je n'ai aucune raison de croire qu'Eckhart connut d'une façon spéciale et personnelle, les différentes traductions de Denys au moyen âge. Il a très vraisemblablement connu cette doctrine dionysienne, dans les termes où il la rapporte, par s. Thomas. Ce dernier a cité plus de trente fois dans ses œuvres, ce passage de Denys. Voir J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris, 1919, p. 168, n° 12. Or, s. Thomas, qui a utilisé le plus souvent, la version de Sarrazin, a cependant introduit dans cette traduction, quelques éléments nouveaux. Un des textes les plus caractéristiques, à ce sujet est celui du *De malo*, q. XVI, a. 1, obj. 3 : « Data ipsis naturalia bona, nequaquam mutata esse dicimus ; sed sunt integra et splendidissima, quamvis ipsi non videant, claudentes suas inspectivas boni virtutes. » Au lieu de dire *angelica*, comme Sarrazin, s. Thomas parle de *naturalia*, comme Thomas Gallus dont il connaissait certainement la « petite » paraphrase. Ce chan-

Postremo posset sic intelligi : « ATTINGIT UBIQUE PROPTER MUNDICIAM SUAM, », « suam », inquit, rerum, inquantum scilicet munde sunt, et sic iterum occurritur false ymaginacioni que timet ne Deus sit in inmundicia.

Ex premissis patet Deum esse ubique de quo CRISOSTOMUS sic ait : « *quod ubique Deus est scimus et dicimus ; quomodo autem ubique sit, intellectu non capimus* ». Hec verba CRISOSTOMI [1], super isto : « *cum sit splendor glorie* » Hebr. I [v. 3], in glossa. Sciendum tamen quod hoc patet intellectui manifeste, si loco « Dei », ponatur li « esse ». Constat enim manifeste quod esse necessario est in omnibus et ubique ; ubi enim et in quo non est esse, nichil est, nec locus est ; ubi valde notandum : in multis exponendis et intelligendis questionibus frequenter valet mutacio terminorum, maxime in divinis. Quod enim in uno et sub uno nomine latet obscurum, sub alio nomine patet manifestum, ut in proposito, cum dicimus Deum esse in omnibus et ubique.

§ 13.

YMAGO BONITATIS ILLIUS [v. 26].

« YMAGO BONITATIS ILLIUS ». Notandum ad presens quod ymago [C = 69^{r-1}] tria habet. Primum est, si sit perfecta, quod nichil sibi prorsus desit eius cuius est ymago ; secundum quod nichil sibi assit penitus alienum eius cuius est ymago.

3 sunt *add C* et non mundi sunt. — 3 et sic iterum... ymaginacioni *om C*. — 4 in *om C*. — 8 *In marg. E :* Hebr. — 9 in *om C*. — 9 hoc || hic satis *C*. — 9 intellectui || intellectum *C*. — 16 ut || et *E*. — 20 ymago... Col. I. (p. 246, l. 3) *E in margine inferiori*. — 21 si *om C*. — 22 desit || dedit *E*. — 22 cuius est *dupl C*. — 22 secundum *add C* est. — 23 sibi || ipsi *E*.

gement a ici une certaine importance. Tandis que Denys parle des dons « angéliques » (τὰς δοθείσας αὐτοῖς ἀγγελικὰς δωρεάς) — ce qui peut s'entendre des dons surnaturels comme des dons naturels — Thomas Gallus et s. Thomas ne parlent que de la permanence dans les démons des dons naturels.

C'est cette idée précise que conserve ici maître Eckhart, et qui cadre avec l'enseignement général de son commentaire. — Voir encore s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. VIII, a. 1, ad 4um.

1. S. JEAN CHRYSOSTOME, *In Epistola ad Hebraeos*, cap. I, hom. 2 ; *P. G.*, t. LXIII, col. 19 : « Εἶπον ὅτι πανταχοῦ ἐστιν, ἀλλ'οὐ νοῶ. εἶπον ὅτι ἄναρχός ἐστιν, ἀλλ'οὐ νοῶ. εἶπον ὅτι ἐγέννησεν ἐξ ἑαυτοῦ, καὶ οὐκ οἶδα πῶς πάλιν νοήσω = Dixi esse ubique, sed non intelligo ; dixi esse sine principio, et non intelligo ; dixi genuisse ex seipso, et nescio quomodo rursus intelligam. »

Tercium est quod sit formalis expressio illius, et non tantum effectus [1]. Notavi de hoc diffuse super illo : « *qui est ymago* », Col. I [v. 14-15].

§ 14.

ET CUM SIT UNA, OMNIA POTEST [v. 27]

Diffuse exponitur. Ubi invenies tres raciones novas quod Deus est unus, et plures proprietates unius sive unitatis ; et ibidem iterum habes alias raciones quod Deus unus est, et quod a quolibet creato distinctissimus, et nichilominus indistinctissimus ; et iterum quo magis unus plura potest, et quia ipse solus unissimus est, ut sic dicatur ; ipse solus omnia potest.

« ET CUM SIT UNA, OMNIA POTEST ». Duo dicit de sapiencia Sapiens : primo quod est una ; secundo innuit quod ex eo ipso quod est una, potest omnia. Quantum ad primum quod ait : « UNA », notavi diffuse super isto Deut. VI [v. 4] et Gal. III [v. 20] : « *Deus unus est* ». Ad presens tamen advertendum quod cum dicitur Deus unus a Moyse in persona ipsius Dei, nequaquam putandum hoc solum intendisse Deum docuisse Israel, id est videntes Deum [2], quod Deus sit unus, non plures, sicut sol est unus, et non plures, quod et verum est, sed altius aliquid nobis insinuasse.

[E = col. 139] Est igitur sciendum quod li « unum » idem quod indistinctum [3]. Omnia enim distincta sunt duo

1 et *om.* *C.* — 1 tantum || tamen *E* ; causa *C.* — 6 tres *om* *C.* — 7 unus et || unus ac C. — 8 habes alias raciones || alias raciones habes *C.* — 16 *In marg.* *E* : Deuter. — 17 III *om* *E.* — 17 Ad presens... Deus unus *om* *C* per homot. — 19 Dei *add* *C* tamen advertendum. — 19 intendisse || incendisse *C.* — 20 videntes || veritates *C.* — 22 insinuasse || insinuisse *E.* — 23 *In marg.* *E* : nota de uno deo.

1. S. THOMAS donne avec beaucoup plus de précision les conditions de la véritable image. Voir entre autres, *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXVIII, q. II, a. 1 ; *Summa Theol.*, I P., q. XXXV, a. 1, 2.

2. C'est la signification donnée au moyen âge au terme *Israël*. Voir entre autres. s. THOMAS, *in Joh.*, cap. I, lect. XVI : « Israel interpretatur rectissimus. Alio modo Israel interpretatur vir videns Deum. ». La première interprétation. s'est propagée par la *Glose ordinaire*, Isaie, cap. XLIV, v. 2 ; *P. L.*, t. CLXIII, col. 1286 D ; la seconde, par les *Etymologies* d'ISIDORE, lib. VII, cap. VII ; *P. L.*, t. LXXXII, col. 282 A.

3. S. THOMAS, *De potentia*, q. IX, a. 7 : « Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens, nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivi-

vel plura [1]. Indistincta vero omnia sunt unum. Rursus de natura Dei est indistinccio, tum quia infinitus [2], tum quia non determinatus ad terminos et limites alicuius generum sive encium [3]. De natura vero creati est esse determinatum et limitatum hoc ipso quod creatum est ; infra XI [Sap. XI, 21] : « *omnia in mensura et numero et pondere disposuisti* ». Dicens ergo Deum esse unum, vult dicere Deum esse indistinctum ab omnibus, quod est proprietas summi esse et primi, et eius bonitas exuberans ; propter quod ibidem sequitur infra XI : « *diligis omnia que sunt* » [Sap. XI, 25].

Adhuc secundo : Deum esse unum, quod est indistinctum, significat divinam summam perfeccionem, quia sine ipso et ab ipso distinctum nichil est aut esse potest ; quod clarissimum est, si loco Dei accipiamus esse. Deus enim est esse. Constat autem quod esse est indistinctum ab omni quod est, et quod nichil est nec esse potest distinctum et separatum ab esse [4]. Ioh I [v. 3] : « *omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nichil* » ; et AUGUSTINUS [5] Deo loquens ait :

2 tum quia non determinatus *om C* per homot. — 8 et *om C*. — 9 quod || hoc *E*. — 11 secundo || autem tercio *C*. — 11 *In marg. E :* secundo. — 12 quia || qua *EC*. — 17 *In marg E :* Iohannes. — 18 *In marg. E :* Augustinus.

sionem tantum, sed substantiam ejus cum ipsa ; est enim *unum* idem quod ens indivisum. »

1. S. THOMAS, *De potentia*, q. IX, a. 7 : « Et similiter multitudo correspondens uni nihil addit supra res multas nisi distinctionem, quae in hoc attenditur quod una earum non est alia... Patet ergo quod unum quod convertitur cum ente, ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem divisionis. Multitudo autem ei correspondens addit supra res quae dicuntur multae, quod unaquaeque earum sit una, et quod una earum non sit altera, in quo consistit ratio distinctionis. ». Voir aussi, entre autres, *Summa Theol.*, I P., q. XI, a. 2 ; etc, etc...

2. Dans tous ces développements, Eckhart s'appuie sur la doctrine des attributs divins, exposée par s. Thomas dans les premières questions de la *Summa Theologica.* Voir I P., q. VII, a. 1.

3. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. III, a. 5.

4. Cette doctrine de maître Eckhart, sans être difficile à saisir, est cependant assez subtile. Elle suppose toute la métaphysique de l'être. Dieu est l'être même ; il est donc l'unité suprême ; mais qui dit un, dit indivis. Et cette indivision signifie aussi la perfection divine. Dieu est la perfection suprême ; rien n'est ou ne peut être en dehors de lui : ab ipso distinctum nichil est aut esse potest ; être séparé de Dieu, ce serait en effet, être séparé de l'être, par conséquent ne pas être. — Voir plus loin, p. 265. Peut-être faut-il voir dans ce texte une formulation spéciale de la vingt-sixième proposition condamnée en 1327, et une conséquence d'un réalisme absolu, en vertu duquel maître Eckhart a toujours tendance à identifier l'*esse universel* avec l'*esse divinum.*

5. S. AUGUSTIN, *Confess.*, lib. X, cap. XVII ; *P. L.*, t. XXXII, col. 705, n° 38.

« *mecum eras et tecum non eram* ». « *Mecum eras* », quia indistinctus ab omnibus. « *Tecum non eram* », quia ego distinctus, utpote creatum quid. Cum igitur dicatur hic de sapiencia quod est una plenitudo et puritas sui esse, item eius bonitas qua semper diligit omnia, et iterum tercio, summa ipsius et prima perfeccio, et omnis creati inperfeccio, eo ab ipso sunt, et sine ipso in ipsis nichil sunt creata omnia [1].

Ex hiis autem optime probatur sensus communis et secundum planum littere quod dicitur : « *Deus unus est* ». [Gal. III, v. 20] Primo sic : inpossibile est duo esse infinita. Hoc est per se notum intelligenti terminos. Infinitum enim est extra quod nichil est [2]. Deus autem utpote nullo genere finitus et limitatus aut finibus comprehensus, infinitus est, ut iam supra dictum est. Igitur ipse est unus et unicus [3].

Preterea secundo sic : Inpossibile est esse duo aut plura indistincta. Indistinctum enim et unum idem [4], ut eciam supra dictum est ; sed Deus indistinctus est et indistinctum ; igitur inpossibile est esse plures deos.

Adhuc autem tercio ex eo quod Deus est ipsummet esse [C = 69^{r-2}], Exod. III [v. 14]. Hoc enim accepto, sequitur

---

3 creatum quid || creatus *C* — 11 notum *om E*. — 12 terminos || nos *C*. — 15 *In marg. E :* racio. — 15 aut || vel *C*.— 19 *In marg. E :* tercio *(sic)* racio. — 20 accepto || excepto *C*.

---

1. Ces phrases brèves, non rédigées et qui ne conservent que la trame du raisonnement, semblent indiquer que nous avons à faire à une reportation.

2. C'est la raison donnée par s. THOMAS, pour prouver l'unicité de Dieu, *Summa Theol.*, I P., q. XI, a. 3 : « Secundo vero, ex infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim supra [*ibid.*, q. IV, a. 2] quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus : si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset. Impossibile est ergo esse plures Deos. Unde et antiqui philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium. ». — Voir aussi *Summa Contra Gentiles*, lib. I, cap. XLII.

3. Toute cette dissertation d'Eckhart s'inspire d'idées que nous trouvons dans la *Summa Theologica* de s. THOMAS, au traité *De Deo uno*. — Voir par exemple encore pour la doctrine exposée ici par Eckhart, I P., q. XI. a. 4 : « Cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens et maxime indivisum. Utrumque enim competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum. Est autem maximum indivisum, inquantum neque dividitur actu neque potentia, secundum quemcunque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex. Unde manifestum est quod Deus est maxime unus. »

4. Notion que nous avons déjà rencontrée chez Eckhart. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XI, a. 1.

quod inpossibile est esse duos vel plures deos. Item quod si ponantur duo dii, non erunt duo dii, sed aut nullus eorum Deus, aut unicus erit Deus [1]. Iterum eciam sequetur, quod in quolibet creato erunt duo esse, et per [E = col. 140] consequens, quodlibet ens erit duo encia [2]. Consequencia omnium istorum premissorum satis apparet intelligenti. Ostensa est tamen consequencia super isto Gal. III [v. 20] : « *Deus unus est* ».

Rursus probatur quod hic dicitur sapiencia esse una, ex natura huius termini quod est unum. Prime siquidem raciones tres premisse accipiuntur ex natura termini, qui est sapiencia sive Deus. Sciendum igitur ad presens quod li « unum » primo est voce quidem negativum [3], sed re ipsa affirmativum [4]. Item est negacio

---

1 vel plures *om* *C*. — 3 erit || eram *C*. — 3 sequetur || sequitur *C*. — 3 quod *add* *C* si. — 7 isto || illo *C*. — 11 accipiuntur || excipiuntur *C*. — 12 qui || quod *E*. — 13 est || enim *E*. — 14 affirmativum || affirmacione (?) *C*.

---

1. Voir plus haut, p. 248, n. 2.

2. Je ne sais si je saisis bien la pensée d'Eckhart : s'il y a deux dieux, il n'y aura pas deux dieux, dit-il, c'est à dire ils ne seront pas dieux, tous les deux. Ou bien aucun ne sera Dieu, ou bien il y aura un seul Dieu. Ce raisonnement est juste et facile à saisir. Mais Eckhart continue son raisonnement : il s'en suivrait, dit-il, que dans chaque être créé, il y aurait deux êtres. Eckhart présente cette conclusion, comme une conséquence de l'hypothèse des deux dieux. Comment faut-il comprendre cette conclusion, Eckhart ne le dit pas ; il faut sans doute l'entendre en ce sens : s'il y a deux dieux, il y aura deux créateurs, deux principes d'êtres, donc deux effets dans chaque être créé. Eckhart ne discute plus ici, comme s. THOMAS, *De potentia*, q. III, a. 6, sur les deux principes du bien et du mal, de l'être et du non-être, mais sur deux principes d'être.

3. Parce que l'unité signifie tout d'abord la négation de toute division : « Unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis : unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum.» S. THOMAS *Summa Theol.*, I P., q. XI, a. 1. — Voir aussi *De potentia*, q. IX, a. 7 ; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XIX, q. IV, a. 1, ad 2um; *Comm. Metaphys.*, lib. III, lect. XII; lib. IV, lect II et III; lib.V, lect. VIII ; lib. X, lect. III ; lect. IV ; lect. VIII ; *De veritate*, q. XXI, a. 5, ad 7um.

4. Eckhart reproduit ici encore la doctrine de s. THOMAS. Voir *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXIV, q. I, a. 3, ad 2um : « Unum non importat negationem nisi in ratione. Unde, secundum rem magis se habet ad positionem quam multitudo, in qua importatur realis negatio, secundum quam res a re distinguitur. Et ideo unum in intellectu est prius quam multitudo, quamvis secundum sensum vel imaginationem sit e converso, ut dicit Philosophus ; quia sic composita priora sunt simplicibus et divisa indivisis ; et ideo in diffinitione unius, non cadit multitudo,sed illud quod est prius secundum intellectum unitate. Primum enim quod cadit in apprehensione intellectus est ens, et non ens, et ista sufficiunt ad diffinitionem unius, secundum quod intelligimus unum esse ens, in quo non est distinctio per ens et non ens ; et hec scilicet distincta per ens et non ens, non habent rationem multitudinis, nisi postquam intellectus utrique attribuit intentionem unitatis et



negacionis [1], que est purissima affirmacio, et plenitudo termini affirmati, plenitudo autem et superhabundancia et quod per superhabundanciam dicitur uni soli convenit, ut ait PHILOSOPHUS [2].

Adhuc autem unum se toto descendit in omnia que citra sunt, que multa sunt, que numerata sunt, in quibus singulis ipsum unum non dividitur, sed manens unum incorruptum profundit omnem numerum, et sua unitate informat. Adhuc ante quelibet duo aut plura, necessario et in re et in omni apprehensione prius cadit unum [3]. Iterum eciam li « unum » nichil addit super esse, nec secundum racionem quidem, sed secundum solam negacionem [4], non sic verum et bonum [5]. Propter quod inmediatissime se tenet ad

---

2 autem || eciam *E*.—3 convenit || communicet *C*. —4 *In marg. E :* Philosophus. 6 que numerata *om C* que. — 6 singulis || singuli *C*. — 8 et || in (?) *C*. — 9 ante || autem quando *C*. — 13 se tenet || tenet se *C*.

---

diffinit multitudinem id, quod est ex unis, quorum unum non est alterum, et sic in diffinitione multitudinis cadit unitas, licet non e converso. ». — Voir aussi *De potentia*, q. IX, a. 7, ad 15um ; *Summa Theol.*, I P., q. XI, a. 2, ad 4um. Voir aussi les textes cités plus haut, n. 1.

1. S. THOMAS l'explique au Quodlibet X, q. I, a. 1, ad 3um : « In ratione multitudinis includitur negatio rei; sed in ratione *unius* negatio negationis et rei simul : quod sic patet. Unum enim est quod non dividitur : divisio autem est quae negatur per unum quod convertitur cum ente. Oportet autem quod sit talis, quod in omni divisione salvetur ; haec autem est divisio per affirmationem et negationem, et ideo hujus divisionis negatio constituit rationem unius. Est enim unum quod non dividitur tali divisione quod sit accipere hoc et non hoc. Et sic unum, in quantum negat affirmationem et negationem, simul est negatio rei et negationis simul. »

2. Je n'ai pas retrouvé le texte d'Aristote. Cette idée se retrouve par contre dans DENYS, *De divinis nominibus*, cap. XIII : *De perfecto et uno*.

3. Voir s. THOMAS, *De potentia*, q. IX, a. 7, ad 15um ; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXIV, q. I, a. 3, ad 4um ; *Comm. Metaphys.*, lib. X, lect IV. Eckhart nous dit ici : « ante quelibet duo aut plura necessario et in re *et in omni apprehensione*, prius cadit unum. » S. Thomas distingue l'apprehensio intellectus, et l'apprehensio sensus. — « In intellectu », dit-il, « unum est prius quam multitudo. ». Voir p. 249, n. 4. — Par ailleurs, il ajoute :« ea quae sunt priora secundum naturam et magis nota, sunt posteriora et minus nota quoad nos, eo quod rerum notitiam per sensum accipimus. Composita autem et confusa prius cadunt in sensu, ut dicitur in primo Physicorum. Et inde est, quod composita prius cadunt in nostram cognitionem... Sic igitur licet unum prius secundum naturam sit multitudine, tamen secundum cognitionem nostram difinitur et nominatur ex privatione divisionis. » Voir aussi *Summa Theol.*, I P., q. XI, a. 2, ad 4um.

4. Voir les textes cités n. 1, et p. 249, n. 4.

5. Il faut sans doute entendre ici l'enseignement d'Eckhart, en ce sens que le vrai et le beau sont des qualités de l'être, et supposent l'être, par conséquent. Ce

esse[1], quinymo significat puritatem et medullam sive apicem ipsius esse quam nec li « esse » significat. Significat enim li « unum » ipsum esse in se ipso, cum negacione et exclusione omnis nichili, quod, inquam, nichil omnis negacio sapit. Omnis siquidem negacio negat aliquid esse, cuiusmodi esse carenciam dicit. Negacio ergo negacionis quam li « unum » significat, notat in termino significato adesse omne quod termini est, et abesse omne quod oppositi termini est ; hoc autem necessario est unum. Inpossibile enim est quod aliquod ens, sive natura aliqua, multiplicetur, nisi alteri vel desit aliquid illius nature, vel assit aliquid alterius nature, vel utrumque, scilicet desit et assit [2]. Patet igitur ex premissis omnibus, quod unitas sive unum propriissime Deo convenit [3], magis eciam quam li «verum» et li «bonum», et hoc est quod hic de sapiencia dicitur : « CUM SIT UNA », et Gal. III [v. 20] : « *Deus unus est* », ut sit sensus quod Deus non solum sit unus, sed eciam quod ipse unus tantum,

2 ipsius || illius *C.* — 5 aliquid || aliquod *E.* — 5 cuiusmodi || cuius *EC.* — 6 carenciam || carencia *C.* — 16 Deus unus... sensus quod *dupl C.* — 17 solum *om C.*

ne serait pas, je crois, forcer la pensée d'Eckhart que de la ramener à la doctrine de s. Thomas sur les transcendentaux. Voir *De veritate*, q. I, a. 1 ; « Ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio ; et hanc exprimit hoc nomen unum. Nihil enim est aliud unum quam ens indivisum... Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum... Hoc et ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus ; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis... ». — Voir aussi *Summa Theol.*, I P., q. XVI, a. 1, ad 3um ; *ibid.*, a. 3, ad 2um ; voir aussi *ibid.*, a. 4, et *De veritate* q. XXI, a. 3, pour les relations du bien et du vrai, à l'être.

1. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P, q. XI, a. 1, écrit dans le même sens : « Esse cujuslibet rei consistit in indivisione. Et inde quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem. » — Voir aussi *De veritate*, q. XXI, a. 3 : « Et sic bonum praesupponit verum, verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur ; unumquodque autem intelligibile est inquantum est unum ; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit Philosophus in IV Metaph. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se consideretur : quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum, bonum. »

2. La multiplité inclue la diversité. Et deux êtres se distinguent entre eux parce que l'un n'a pas les qualités de l'autre, ou en d'autres termes, que l'un a des qualités que l'autre ne possède pas. La différence entre les réalités s'expliquent donc par des négations et des qualités d'être.

3. S. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXIV, q. I, a. 1 ; *Summa Theol.*, I P., q. XI, a. 4

sive solus sit. « *Deus* », inquid, « *unus est* », id est Deus unus ipse est, et hoc est quod manifeste dicit MACROBIUS[1], primo libro commen [E = col. 141] tariorum suorum, longe ante medium, in hec verba : « *Unum quod monas, id est unitas, dicitur non numerus, set fons et origo omnium numerorum. Inicium finisque omnium nec ipsum principium neque finis sciens ad summum refertur Deum, in inferiori post Deum gradu frustra eam desideraveris. Cumque utpote una, non sit ipsa numerabilis, innumerabiles tamen species generum de se creat et intra se continet* ». Huc usque verba MACROBII, ex quibus manifeste patet Deum esse unum, sapienciam unam, sicut hic dicitur : « CUM SIT UNA ».

Postremo ex dictis a MACROBIO specialiter iam inmediate notandum quod unum, eo quod unum [C = Fol. 69^{v-1}] formaliter distinguitur a numero, tamquam oppositum ab opposito, que est maxima distinctio, propter quod BOETHIUS, *De Trinitate* ait : « *illud vere est unum in quo nullus numerus est* » [2], sicut si dicamus : hoc vere est aurum, in quo nichil est eius quod auro alienum et oppositum est.

Rursus eciam ipsum unum numerum in esse constituit. Est enim numerus multitudo ex unitatibus aggregata. Iterum eciam unum numerum et multitudinem in esse conservat. Omnis enim multitudo uno participat, ut ait PROCLUS [3] et hoc est quod MACROBIUS dicit quod « *unitas non*

1 inquid || inquit *C*. — 2 *In marg. E :* Macrobius. — 3 ante || autem *C*. — 6 principium || principii *C*. — 7 summum || scienciam *E*. — 7 inferiori || infiniti *C*. — 8 desideraveris || desideravis *E*. — 10 Macrobii || Macrobei *E*. — 10 quibus || quo *C*. — 13 Postremo || postreme *EC*. — 13 *In marg. E :* nota. — 15 distinguitur || distiguitur *C*. — 15 tamquam || tanquantum (?) *E*. — 16 *In marg. E :* Boethius. — 18 hoc || hic *C*. — 18 vere est || est vere *C*. — 23 *In marg. E :* Proclus. — 24 dicit quod *om C*. quod.

1. MACROBIUS, *Comm. in Somnium Scipionis*, lib. I, cap. VI ; éd. F. EYSSENHARDT, Leipzig, Teubner, 1868, p. 486, l. 2 : « Unum autem quod μονάς id est unitas dicitur, et mas idem et femina est, par idem atque impar, ipse non numerus sed fons et origo numerorum ; haec monas initium finisque omnium, neque ipsa principii aut finis sciens ad summum refertur deum eiusque intellectum a sequentium numero rerum et potestatum sequestrat, nec in inferiore post deum gradu frustra eam desideraveris. Haec illa est mens ex summo enata deo, quae vices temporum nesciens in uno semper quod adest consistit aevo, cumque utpote, una non sit ipsa numerabilis, innumeras tamen generum species et de se creat et intra se continet. »

2. BOETHIUS, *De Trinitate*, lib. I, cap. III ; *P. L.*, t. LXIV, col. 1251. — C'est un des rares textes de Boèce, inséré par P. LOMBARD, dans ses *Sentences*, lib. I, Dist. VIII, cap. VIII. — Voir s. THOMAS, *De potentia*, q. VII, a. 1 ; q. IX, a. 5, 1a obj. — ALAIN DE LILLE, *Maximae Theologiae*, I ; *P. L.*, t. CCX, col. 623.

3. PROCLUS, *Institutio theologica*, cap. I ; éd. DIDOT. 1896, p. 11 : « Πᾶς πλῆθος μετέχει πῃ τοῦ ἑνός ».

est ipsa numerabilis[1] ». Ecce opposicio et distinctio. Sequitur : « *innumerabiles species de se creat et intra se continet* ». Ecce indistinctio.

Ex hiis duobus formo duas raciones novas ad probandum Deum-sapienciam esse unum, ex natura unius. Primo sic : Unum est in quo nullus numerus est ; in *Deo autem nullus numerus est*, ut hic ait MACROBIUS[2] et est racio. Numerus enim casus est[3]. Casus autem Deo non conpetit, cum sit primus, et iterum cum ipse sit esse, ergo Deus unus est. Secundo sic : unum et multitudo opponuntur, sed in Deo non est numerus, ut supra dictum est et probatum[4], quia nec casus in ipso est, quia ipse primus est et esse. Igitur Deus unus est. Ad premissa facit quod ait AUGUSTINUS[5], *De vera religione*, capitulo XLI, Deum esse, hoc omnes consenciunt, quod ceteris rebus omnibus anteponunt ; omnes enim creati pro excellencia Dei dimicant, ut ibidem premittit AUGUSTINUS. Ex quo patet quod in ipso nullus est casus, nec recessus : consequenter, nec est numerus nec multitudo. Igitur unus est Deus. Hoc enim unum est, in quo numerus non est.

Iterum eciam quia unum et multa opponuntur. Iuxta quod notandum quod nichil tam distinctum a numero et numerato sive numerabili, creato scilicet, sicut Deus, et nichil tam indistinctum. Racio prima : quia plus distinguitur [E = col. 142] indistinctum a distincto quam quelibet duo distincta ab invicem. Verbi gracia : plus distat non coloratum a colorato quam duo colorata ab invicem. Sed de natura Dei est indistinctio ; de natura et racione

---

9 ergo || igitur *C*. — 13 *In marg. E :* Augustinus. — 17 nullus || non *C*. — 18 consequenter nec || conseq. neque *C*. — 18 est numerus *om C*. — 19 nec || neque *C*. — 19 Hoc enim unum est, in quo numerus non est *om C*. — 19 *In marg. E :* nota. — 22 sive || sine *C*. — 22 creato scilicet || scilicet creato *C*.— 24 Racio. *In C ordo mutatus est. C om* : racio prima, quia plus distinguitur indistinctum. *Post*: distincta ab invicem, l. 26, *legitur* : distinguitur. Primi racionis. Verbi gracia : plus distat, etc... — 25 *In marg. E :* nota. — 28 de natura et racione creati, distinctio *om E*.

---

1. Voir p. 252, n. 1.

2. Voir p. 252, n. 1.

3. Voir *Archives d'histoire doctrinale et littéraire*, t. III, p. 428 et sq. Le nombre est une dégradation de l'unité.

4. Voir plus haut, p. 252.

5. Nous n'avons pas retrouvé ce texte précis dans s. Augustin.

creati distinctio, ut dictum est supra [1]. Igitur Deus est distinctissimus ab omni et quolibet creato [2].

Preterea secundo sic : nichil tam distans a quolibet quam eius oppositum. Deus autem et creatura opponuntur, ut unum et innumeratum opponuntur numero et numerato et numerabili. Igitur nichil tam distinctum ab ente quolibet creato [3].

Tercio sic : omne quod indistinctione distinguitur, quanto est indistinctius, tanto est distinctius : distinguitur enim ipsa indistinctione. Et e converso, quanto distinctius, tanto indistinctius : quia distinctione sua distinguitur ab indistincto. Igitur quanto distinctius, tanto indistinctius, et quanto indistinctius, tanto distinctius, ut prius. Deus autem indistinctum quoddam est, quod sua indistinctione distinguitur [4], ut ait THOMAS, parte prima, quest. VII, arti-

2 distinctissimus || indistinctissimus *E*. — 3 Preterea... creato *E in marg. super.* — 4 creatura || creata *C* — 5 ut || in *C*. — 5 innumeratum || innumerum *EC*. — 5 et numerato *om E* et. — 9 est distinctius *om* est. — 12 et quanto indistinctius, tanto distinctius, ut prius *om E*. — 14 indistinctione || distinctione *EC*. — 15 VII || a* (alia) *C*. — 15 *In marg. E :* Thomas.

1. Voir plus haut, p. 247, l. 4.

2. Dieu est absolument séparé de tout être créé. Cette doctrine est encore à retenir pour juger du panthéisme d'Eckhart. De cette distinction entre Dieu et le créé, Eckhart apporte ici une nouvelle raison : l'indistinct est plus éloigné du distinct, que deux choses distinctes entre elles. A l'appui de cette assertion, Eckhart apporte un exemple emprunté aux couleurs : le non coloré est plus éloigné du coloré, que deux choses colorées ne sont éloignées entre elles. Cet exemple est pris aux *Métaphysiques* d'Aristote. Voir s. THOMAS, *Comm. Metaphys.*, lib. X, lect. IX. S. Thomas revient d'ailleurs sur cet exemple à plusieurs reprises pour classer les différents genres d'opposition entre les êtres. Le blanc et le noir communiquent dans le genre couleur ; tandis que le coloré et le non coloré n'ont, à ce point de vue, aucun point de contact. Or, Dieu est, de sa nature, indistinct, c'est à dire ici non déterminé par un genre ; la créature, par contre, se classe dans un genre et une espèce. Par conséquent, il ne peut y avoir de plus grande séparation qu'entre Dieu et le créé.

3. En voici une nouvelle raison : il ne peut y avoir de plus grande distance qu'entre une réalité et une autre qui lui est opposée. Or Dieu et la créature s'opposent, comme l'un et le multiple. Sur cette dernière considération, voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XI, a. 2.

4. Eckhart emploie le terme « distingui », « distinctio ». C'est le terme classique. Voir s. THOMAS, *De potentia*, q. I, a. 2, ad 7um : « Aliquid potest esse distinctum dupliciter. Uno modo per aliud sibi adjunctum, sicut homo distinguitur per rationalem differentiam ab asino, et tale distinctum oportet esse finitum, quia illud adjunctum determinat ipsum ad aliquid. Alio modo per se ipsum; et sic Deus est distinctus ab omnibus rebus, et hoc eo ipso quia nihil addi ei est possibile ; unde non oportet quod sit finitus neque ipse neque aliud quod in ipso significatur. » Eckhart raisonne ainsi : L'être spécifié par l'indistinction, plus il est indistinct, plus il est distinct des autres. Il est en effet distinct des autres par son indistinction

culo I, in fine[1]. « *Est enim Deus pelagus infinite substancie* », et per consequens « *indistincte* », ut ait DAMASCENUS[2].

Rursus vero et hoc notandum quod nichil tam unum et indistinctum quam Deus et omne creatum[3]. Racio est triplex, ut prius in opposito.

Primo quia nichil tam indistinctum quam ens et esse[4], potencia et actus eiusdem, forma et materia. Sic autem se habet Deus et omne creatum[5].

---

2 *In marg. E :* Damascenus. — 3 nichil || nisi *C.* — 5 in opposito *om C.* — 5 *In margine E, scribitur ex manu Nicolai Cusani :* nota quomodo Deus sua indistinctione distinguitur. — 6 quia *om C.* — 8 se habet Deus || Deus se habet *C.*

---

même ; et *vice versa*, plus il est distinct des autres, plus il est indistinct en lui-même. On est distinct des autres, dans la mesure où l'on est indistinct en soi-même ; et la mesure de l'indistinction devient la mesure de la distinction, A la limite, l'indistinction totale pose la distinction absolue. C'est le cas entre Dieu et le créé. Nous sommes loin du panthéisme. Nous cotoyons même un autre excès.

1. Eckhart fait allusion à ce texte de s. THOMAS, I P., q. VII, a. 1. ad 3um : « Ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo ; sicut, si esse albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subjecto ». Ce texte nous fixe la véritable pensée d'Eckhart : Dieu est indistinct, c'est à dire qu'il ne peut entrer dans aucune catégorie, qu'aucune espèce de composition, d'essence et d'existence, de puissance et d'acte, de forme et de matière ne peut trouver place en lui. L'indistinction, comprise en ce sens, inclut un élément négatif : l'absence de composition; et conséquemment un élément positif : l'unité. Plus un être est indistinct en ce sens, plus il est un, et plus il est un, plus il est lui-même; et plus il est lui-même, plus il se sépare des autres. C'est dans cette ligne que se développe la véritable pensée de maître Eckhart.

2. DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, lib. I, cap. IX; *P. G.*, t. XCIV, col. 836 B: « Οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον = quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum. » Eckhart, si notre texte donne la véritable leçon, fait rapporter *infinitum*, à *substantie*, et non pas à *pelagus* ; ce qui est d'ailleurs sans aucune importance. Le sens est exactement le même dans les deux cas. Mais remarquons de plus que le terme « *indistincte* » veut rendre le terme grec ἀόριστον, traduit dans la version latine par *indistinctum*. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XIII, a. 11 ; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. VIII, q. I. I, a. 1, ad 4um ; *De potentia*, q. VII, a. 5, ad 1um ; q. X, a. 1, ad 9um ; *Comm. de divinis nominibus*, cap V. lect. I.

3. Qu'on y prenne garde : nous entrons ici dans des considérations tout autres. Dans les raisonnements qui précèdent, en effet, Eckhart a montré que Dieu est un, qu'il est unique, et absolument séparé des créatures. Il avait envisagé les rapports entre Dieu et les créatures et avait conclu qu'il ne pouvait y avoir de plus grande distance qu'entre Dieu et le créé. Mais voici que sans transition, maitre Eckhart passe à l'exposé d'une doctrine apparemment opposée : il n'y a rien de plus un que Dieu et le créé. Précédemment il dissociait l'incréé et le créé. Dans ces raisonnements nouveaux, il les unit. Eckhart fait preuve d'un esprit métaphysique, sans aucun doute, très subtile ; mais je ne peux m'empêcher de penser au *Sic et Non* d'Abélard.

4. Eckhart parle ici de l'essence et de l'existence.

5. Eckhart veut donc prouver « quod nichil tam unum et indistinctum quam



Secundo sic : nichil tam unum et indistinctum quam constitutum et illud ex quo et per quod et in quo constituitur et subsistit ; sed, sicut dictum est, numerus sive multitudo, numeratum et numerabile, ut sic, ex unitatibus constituitur et subsistit. Igitur nichil tam indistinctum quam Deus unus aut unitas et creatum numeratum [1].

Tercio sic : nichil tam indistinctum ab aliquo quam ab illo, a quo distinctione [C=69 v-2] ipsa indistinguitur. Sed omne numerosum sive creatum sua distinctione indistinguitur a Deo, ut dictum est supra. Ergo nichil tam indistinctum et per consequens unum [2]. Indistinctum enim et unum idem. Quare, Deus et creatum quodlibetind istincta. Ad hoc est illud Ro. XI [v. 36] : « *ex ipso, per ipsum, et in ipso sunt omnia* [3] ».

---

2 et per *om E* et. — 6 quam Deus... ab aliquo *in marg. infer. E.* — 7 ab aliquo *dupl E.* — 8 indistinguitur || distinguitur *E.* — 12 quare || quam *C.* — 13 *In marg. E :* Rom

---

Deus et omne creatum. ». Il nous en donne ici la première raison : dans un même être, il n'y a, dit-il, rien de plus indistinct, c'est à dire, comme nous l'avons vu plus haut, rien de plus un, que l'essence et l'existence, la puissance et l'acte, la forme et la matière. Cette majeure peut être admise, bien que la formule manque de nuance. Mais voici la mineure : « Sic autem se habet Deus et omne creatum ». Si nous explicitons cette raison, nous aboutissons à cette conclusion : Entre Dieu et le créé, il y a la même unité qu'entre l'essence et l'existence, la forme et la matière, la puissance et l'acte. Il ne faudrait point toutefois forcer la pensée d'Eckhart. Ce dernier ne dit pas ici que Dieu est dans un être actuellement réalisé, l'être, l'acte et la forme. Eckhart, en d'autres termes, n'affirme pas que Dieu entre en composition avec le créé. Ce serait exactement le contraire de ce qu'il a affirmé précédemment. Sa comparaison, me semble-t-il, porte sur l'indistinction : de même que dans un être réalisé, la matière et la forme, la puissance et l'acte, l'essence et l'existence, ne font pas différents êtres, de même Dieu et le créé. Si maître Eckhart ne dit pas que Dieu est l'être, la forme et l'acte des créatures, il va cependant bien loin, comme on le voit, en affirmant qu'entre Dieu et le créé, il y a la même unité qu'entre la matière et la forme.

1. Eckhart apporte une nouvelle preuve de l'unité, de l'indistinction entre Dieu et le créé. Il n y a rien de si un, dit-il, qu'un être constitué et les éléments qui le constituent. Par exemple : il n'y a pas de plus grande unité, qu'entre le nombre et les unités qui le composent. Il n y a par conséquent pas de plus grande indistinction qu entre Dieu-Un, et les Créatures-multiples.

2. Plus haut, Eckhart avait dit que tout être distinct par son indistinction même, est d'autant plus distinct des autres réalités, qu'il est indistinct en lui-même. Il reprend ici cette même considération mais en en retournant les termes : plus haut il avait dit : « omne quod indistinctione distinguitur. » Ici, il dit : « sua distinctione indistinguitur. »

L'être qui « sua distinctione distinguitur » est l'être créé, le nombre. Il est distinct en lui, mais il est indistinct vis à vis de Dieu.

3. Nous ne pouvons dans cette édition expliciter toute la pensée d'Eckhart. Nous consacrerons un travail sur la doctrine du maître, et nous reviendrons sur

1 Patet igitur primum principale, quod scilicet sapiencia

---

ces problèmes, en particulier sur les problèmes que pose notre texte actuel. Cependant en guise de premier éclaircissement, nous voudrions essayer de tracer quelques lignes directrices, qui permettent de nous orienter quelque peu dans le dédale très compliqué de la pensée eckhartienne.

Qu'entend maître Eckhart par « indistinct » et « distinct » ?

A. — Indistinct.

1. L'indistinct, c'est l'Un : « Est igitur sciendum quod li « unum » idem quod indistinctum », p. 246, 23; «Deum esse unum, quod est indistinctum», p. 247, 11; « Indistinctum enim et unum idem », p. 256, 11. Nous appellerons ce sens, le sens A.

2. L'indistinct, c'est l'infini, l'indéterminé : « De natura Dei est indistinccio, tum quia infinitus, tum quia non determinatus ad terminos et limites alicuius generum sive entium. », p. 247, 1. C'est le sens B.

3. L'indistinct, c'est l'Etre, l'Etre par qui tout est ou peut être . « Deus enim est esse. Constat autem quod esse est indistinctum ab omni quod est, et quod nichil est nec esse potest distinctum et separatum ab esse. », p. 247, 14. C'est le sens C.

B. Le distinct, se définit par opposition à l'Indistinct :

1. Le distinct signifie dualité ou pluralité : « Omnia enim distincta sunt duo vel plura », p. 246, 24. Sens A.

2. Le distinct, c'est l'être limité et determiné . « De natura vero creati est esse determinatum et limitatum. », p. 247, 4. Sens B.

3. Le distinct, c'est l être qui existe par l'Etre divin : « *Mecum eras*, quia indistinctus ab omnibus. *Tecum non eras*, quia ego distinctus, utpote creatum quid ». p. 248, 1 — Sens C.

Ainsi, au sens C, « indistinctus ab omnibus », signifie, du côté de Dieu, qu'il est ce par quoi tout être existe (si on poussait la pensée d'Eckhart, on serait presque amené à dire, qu'il est l'être de toutes choses : indistinctus ab omnibus). « Distinctus », du côté des créatures, est équivalent de créé, en ce sens que sans Dieu, et indépendamment de Lui, rien ne peut être distinct, c'est à dire être : « Sine ipso », p. 247, 12 peut naturellement s'interpréter d'une façon orthodoxe. Mais, Eckhart ajoute : « ab ipso distinctum nichil est », p. 247, 13, ce qui prête à équivoque, et conduit logiquement la pensée vers un certain panthéisme.

Notons aussi que « Indistinct » ne signifie jamais dans ces textes, la transcendance divine, même quand « Indistinct » signifie . infini et indéterminé. Au contraire, l'Indistinct (sens C) est l'être par qui tout est ; l'Indistinct (A) est le principe du nombre ; l'indistinct (C) attribue à Dieu la plénitude de l'Etre. Mais dans aucune de ces étapes de la pensée d'Eckhart, la transcendance de Dieu n'est mise directement en lumière.

B. Dieu est un. C'est là une des idées principes que maître Ekhart veut démontrer dans ces textes, et l'on peut retracer de la façon suivante, me semble-t-il, la progression de sa pensée.

1. Dieu est infini. Il ne peut y avoir qu'un infini (sens B). Donc Dieu est un et unique, p. 248, 10-14.

2. Il ne peut y avoir plusieurs indistincts (sens A). Or Dieu est indistinct. Donc il n'y a qu'un Dieu, p. 248, 15-18.

3. Dieu est l'Etre même. Ceci admis, il ne peut y avoir plusieurs dieux p. 248, 19-249, 8.

Ces trois raisons sont fondées sur la nature de l'Un. Or l'Un .

1. Est négatif par la forme, mais affirmatif, par le sens : « li « unum » primo voce quidem negativum, sed re ipsa affirmativum », p. 249, 13.

2. C'est une négation de négation, qui signifie une très pure affirmation : « est



est una, sicut hic dicitur « CUM SIT UNA ». Sequitur secundum

1 Una *add C* omnia. — 1 *In marg. E :* racio prima.

negacio negacionis, que est pura affirmacio », p. 249, 14. [Nous ne répétons ici les explications particulières que nous avons données au sujet de chacun de ces textes.]

3. L'un descend tout entier dans les choses inférieures, les choses nombrées. Il n'y perd pas son unité, mais il informe tout nombre : « Unum se toto descendit in omnia que citra sunt, que multa sunt, que numerata sunt, in quibus singulis ipsum unum non dividitur, sed manens unum incorruptum profundit omnem numerum, et sua unitate informat », p. 250, 5-8.

4. L'un est antérieur à toute dualité ou pluralité : « Adhuc ante quelibet duo aut plura, necessario et in re et in omni apprehensione, prius cadit unum », p. 250, 9-10.

5. L'un n'ajoute à l'Être qu'une distinction de raison : « Li « unum » nichil addit super esse », p. 250, 11. C'est exact, puisque l'un signifie à proprement parler une négation de division. Mais ajouter : « propter quod inmediatissime se tenet ad esse, quinymo significat puritatem et medullam sive apicem ipsius esse, quam nec li « esse » significat », p. 250, 13, parce que l'Un nie tout néant, donc affirme la plénitude de l'être, c'est passer sans preuve nettement établie de l'Indistinct (sens A : negacio indivisionis), à l'Indistinct (sens B ; infinité). Par là, maître Eckhart passe aussi de l'unité à l'unicité : en effet, il ne peut y avoir qu'un infini. — En fait, Eckhart prouve l'unicité de Dieu, et non l'unité, ce qui ne l'empêche pas, d'ailleurs, de disserter aussitôt après sur Dieu — Un, principe du nombre, comme nous le constatons par les textes de Macrobe et de Proclus qu'il cite : Monas (unitas), utpote una (unica), non sit ipsa innumerabilis, etc., p. 252, 24. (Le texte de Boèce, vaut aussi dans ce sens ; p. 252, 16. Toute multitude participe donc de l'Un ; au lieu d'être opposé aux choses, Dieu les crée et les contient. Ainsi, on n'a plus l'opposition de l'Être unique et des êtres créés, mais l'affirmation de la dépendance des êtres créés vis à vis l'Un : parce que toute multitude est causée par l'Unité. Et c'est en quoi réside l'Indistinction (sens C).

En résumé, dans la première section, p. 246, 23-253, 20, Eckhart prouve l'Unicité de Dieu. Les raisons valent quand elles sont fondées sur l'Infinité (indistinctum, sens B). Mais Eckhart paraît confondre Unicité, Unité métaphysique, et Unité, principe du nombre. Et en affirmant que le nombre prend origine dans l'Un (ce qui est vrai univoquement en mathématique), il semble admettre que cette origine crée une dépendance telle que le multiple est immanent à l'Un. En effet, l'indistinctum, au sens C, c'est l'être divin qui « donne » leur être aux créatures. Et maître Eckhart voulant prouver l'Unicité de Dieu et l'établissant légitimement sur l'Infinité (indistinctum, sens B), en arrive à affirmer abusivement l'Unicité de l'Être, étant donné l'origine du créé [indistinctum C]. Et cela, tout au fond, parce qu'il a une fausse idée de l'origine du nombre. Le multiple métaphysiquement n'est pas formé par l'Unité au sens d'une unité de même ordre, mais par l'Un transcendant. — Sans doute, Eckhart n'en dit-il pas tant. Mais instinctivement il se montre surtout préoccupé de maintenir l'Unicité de Dieu. Il ne voit pas qu'il suffisait d'établir qu'il est Infini. Il ajoute que tout le multiple dépend de Lui : ce qui est vrai, si l'on affirme la transcendance. Mais cela ne renforce nullement l'Unicité de Dieu qui serait unique sans le multiple ; par contre, en exagérant la dépendance du multiple par rapport à l'Un, il tend à le résorber dans l'Un [Indistinctum C]. Et ceci non seulement est inutile pour la preuve, mais de plus, fausse l'idée du multiple créé.

C. Rien n'est aussi distinct que Dieu.

1. Il est distinct par ce qu'Indistinct (sens B). Étant infini, il n'y a pas de commune

principale, scilicet quomodo ex hoc ipso quod est una, omnia potest ; nec enim posset, nisi esset una, multo minus posset omnia. Sciendum ergo quod quanto quid est simplicius et unicius, tanto est potencius et virtuosius, plura potens [1]. Racio est : omne enim compositum posse suum

---

mesure entre Lui et le créé (opposition de contradiction) ; tandis qu'entre deux êtres finis qui s'opposent, il reste toujours un certain contact, p. 253, 21.

2. Il est distinct, parce qu'opposé. L'Un s'oppose au multiple (distinct, sens A), p. 254, 3 : « Nichil tam distans a quolibet, quam eius oppositum. »

3. Dieu est distinct, parce qu'Indistinct (sens B). Son infinité lui donne l'Indistinction (sens B), et donc l'oppose, et le distingue (sens A) Tout être distinct par l'Indistinction (B), plus il est indistinct (B), plus il est distinct. C'est cette infinité même qui l'oppose.

Par contre, plus une chose est distincte (déterminée, sens B), plus elle est indistincte (ab ipso distinctum nichil est, p. 247, 13), car par sa distinction dans l'Être, elle est distincte de l'Indistinct, c'est-à dire de la plénitude de l'Être, de l'Infini. Donc plus une chose est distincte, plus elle est indistincte : plus un être est déterminé, plus il dépend de l'être indéterminé, infini. Et plus un être est indistinct, plus il est distinct : plus un être est de l'ordre de l'indéterminé, plus il est distant du créé. Or Dieu est un indistinct (infini), qui par son indistinction infinie se distingue du créé et s'oppose à lui, p. 254, 7-15.

D. — Rien n'est aussi indistinct du créé que Dieu.

1. Rien n'est aussi indistinct que l'essence et l'existence, la puissance et l'acte, la matière et la forme. Dieu soutient les mêmes rapports avec le créé : « Nichil tam indistinctum quam ens et esse, potencia et actus eiusdem, forma et materia. Sic autem se habet deus et omne creatum. », p. 255, 6-8.

2. Rien de si indistinct que l'être constitué et ce qui le constitue. Exemple : le nombre, la multitude et l'Un. Eckhart, là encore confond l'Un, principe du nombre, et l'Un, principe créateur transcendant, p. 256, 1-6.

3. Rien n'est aussi indistinct, qu'un être qui se distingue d'un autre par sa distinction. Or tout créé, toute multitude, par sa distinction (sens A) est indistinct de Dieu. Donc rien de plus indistinct que le créé et Dieu, puisque par Lui, et en Lui sont toutes choses (sens C), p. 256, 7-14.

E. — L'unicité de la Sagesse lui donne pouvoir sur toutes choses, p. 257, 1-259, 5. L'équivoque subsiste toujours. On pouvait prouver l'unicité de Dieu, par son infinité, et de son infinité conclure à sa toute puissance. Mais du fait qu'Eckhart ne semble pas distinguer suffisamment et réellement le créé de l'incréé, il prouve malgré lui qu'il n'y a qu'un être unique. En somme, il n'arrive pas à fonder suffisamment la multiplicité des êtres créés, leur existence réelle, quoique dépendante de Dieu.— Il manque à Eckhart d'avoir des idées nettes sur l'unité métaphysique et l'unité mathématique ; sur l'unité et l'unicité de l'être ; il lui manque aussi une doctrine ferme de l'analogie.

Comme nous l'avons dit, nous étudierons ces textes plus au long, dans une étude sur la doctrine d'Eckhart. Nous avons voulu donner simplement ici un schéma de la pensée du maître. Nous remercions fraternellement le R. P. Wébert, de nous avoir aidé à retracer les grandes lignes de cette pensée si complexe.

1. Cette formule traduit le principe du *De causis* : « Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata », Prop. XVI, éd. O. Bardenhewer, p. 179.— Eckhart emploie la formule courante que nous trouvons à maintes reprises dans s. Thomas : *De potentia*, q. VII, a. 8 : « Quanto enim aliquid est simplicius, tanto



et virtutem trahit ab aliis ipsum componentibus. Patet igitur quod posse et virtus sunt composito [1], inquantum compositum, aliena ; ipsis autem simplicibus sunt propria ; et hoc est quod volumus, quod quanto quid simplicius, tanto potencius et virtuosius, potens in plura et super plura (E = col. 143).

Quod autem apud nos composiciora sunt perfecciora,

---

2 sunt ‖ est *E*. — 3 sunt ‖ est *E*. — 5 virtuosius ‖ virtuoso *E*.

---

virtus ejus est minus limitata ; unde ad plura se extendit sua causalitas. » ; « quanto aliquod principium est simplicius, tanto se extendit ad plura », *De veritate*, q. V, a. 2, ad 2um. « Quanto aliquid est simplicius, tanto virtute ad plura se extendit ». *Ibid.*, q. VIII, a. 4, ad 6um in fine. — « Quanto aliquid est magis simplex, tanto est majoris virtutis et principium plurium ». *Contra Gentes*, lib. II, cap. XIV.

1. Eckhart s'exprime ici, comme d'ailleurs très souvent, en raccourci. S'il fallait expliciter sa doctrine, il faudrait, me semble-t-il, procéder ainsi :

a) Tout être agit, en tant qu'il est être : omnis actio sequitur esse. C'est ce que maître Eckhart dit quelques lignes plus loin : « Agit autem unumquodque in quantum actu est. » p. 261, 19.

b) Or, les composés, n'ont d'être que par les éléments composants : « Cujuslibet compositi esse dependet ex componentibus, quibus remotis et esse compositi tollitur, et secundum rem et secundum intellectum. » S. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. VIII, q. IV, a. 1, 1° sed contra. — « Nullum compositum totum est suum esse, quia esse ipsius sequitur componentia, quae non sunt suum esse ». *Ibid.*, 2° sed contra. — « Omne autem compositum habet esse, secundum quod ea ex quibus componitur, uniuntur ». *De potentia*, q. VII, a. 1. — « Omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis. » *Summa Theol.*, I. P., q. III, a. 7.

c) Par conséquent, si les composés n'ont d'être que par les éléments composants, il faut en conclure qu'ils tirent leur principe d'activité de ces composants eux-mêmes. On peut donc dire, en d'autres termes, que la puissance d'action, n'appartient pas au composé, en tant qu'il est composé, qu'elle lui est d'une certaine façon étrangère, puisqu'elle appartient en propre aux éléments composants, c'est-à-dire aux éléments simples : « posse et virtus sunt composito, in quantum compositum, aliena ; ipsis autem simplicibus sunt propria. » ; et plus un élément est simple, plus il possède de puissance d'activité.

d) Cependant, ajoute maître Eckhart, une objection se présente : c'est que, à notre point de vue, les composés nous apparaissent plus parfaits que les éléments simples. S. THOMAS nous le dit aussi, dans les mêmes termes : « Apud nos composita sunt meliora simplicibus. » *Summa Theol.*, I P., q. III, a. 7, ad 2um. — Voir aussi *Contra Gentes*, lib. III, cap. XX. Mais cela même, répond Eckhart, n'est pas une objection. Si les composés sont pour nous plus parfaits, cela ne vient pas de ce qu'ils sont composés. Comme composés, en effet, ils sont essentiellement postérieurs aux éléments simples dont ils sont formés, et en dépendance de ces éléments. S. THOMAS, nous le dit aussi dans le texte cité plus haut, (même note, *b*) et que maître Eckhart semble avoir eu sous les yeux : « Omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis. » *Summa Theol.*, I. P., q. III, a. 7. Voir aussi *Contra Gentes*, lib. I, cap. XVIII : « Omne compositum posterius est suis componentibus. » Si les composés sont pour nous plus parfaits, c'est qu'ils sont composés de plusieurs éléments simples.

non est contra nos, sed pro nobis. Hoc enim accidit ex eo, non quia composiciora, sic enim sunt posteriora et dependencia, sed hoc accidit quia plura sunt simplicia que ipsa componunt. Quanto autem a pluribus virtus descendit in aliquid, tanto est ipsum virtuosius, plura potens[1].

Resumendo ergo formetur racio sic breviter : quanto quid unicius, tanto potencius, ut dictum est ; ergo quod est simpliciter unum et ipsum solum potest omnia. Topicum est enim : si magis ad magis, et simpliciter ad simpliciter. Sed sapiencia est una, simplex, ut hic dicitur. Ergo ipsa potest omnia, et hoc est quod hic dicitur : « CUM SIT UNA, OMNIA POTEST ».

Preterea secundo sic, ex *De causis*[2] : omnis virtus unita infinicior est, plura et in plura potens; sed sapiencia que Deus est, est maxime una, utpote prima. Igitur ipsa est simpliciter infinita et omnia potens.

Preterea tercio sic : forma et actus semper ad unum sunt, et in uno ; potenciale vero et materiale est multa potentia, sed passive et privative. Agit autem unumquodque, in quantum actu est[3] et unum est[4]. Igitur quanto quid plus

---

3 hoc *om C.* — 3 ipsa ‖ ipsum *EC.* — 6 Resumendo ‖ rursus *E.* — 7 quod est *om C* est. — 10 simplex ‖ simpliciter *C.* — 13 *In marg. E :* racio *De causis.* — 13 unita ‖ unica *EC.* — 17 *In marg. E :* tercia racio. — 18 est ‖ et *C.*

---

1. La raison va nous être donné par maître Eckhart, quelques lignes plus loin. Nous pouvons ainsi sérier les développements de sa pensée :

a) Tout être agit en tant qu'il est. Plus il a d'être, et plus il a de puissance d'action.

b) Mais l'être et l'un sont convertibles.

c) Par conséquent, plus un être est un, et plus il a de puissance d'activité.

2. *Liber De causis*, prop. XVI; éd. O. BARDENHEWER, p. 180. Eckhart ne cite pas ici littéralement. Le *De causis*, dit : « Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata, quod est quia infinitum primum, quod est intelligentia, est propinquum uni vero puro. »

3. Principe classique. Voir par exemple, s. THOMAS, *Contra Gentes*, lib. II, cap. XXII : « Omne agens agit inquantum actu est » ; *Summa Theol.*, I, P., q. XXV, a. 1 : « Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus. » — *Ibid.*, ad 1um : « Unumquodque agit secundum quod est actu. »

4. Parce que l'être et l'un sont convertibles. Cette doctrine que nous retrouvons maintes fois chez Eckhart, soit explicitement, soit implicitement, et que s. Thomas expose si fréquemment, vient d'ARISTOTE, *Metaphys.*, lib. IV, cap. II, 1003 b, 22 : « Εἰ δὴ τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸν καὶ μία φύσις, τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἑνὶ λόγῳ δηλούμενα. διαφέρει δ' οὐθὲν οὐδ' ἂν ὁμοίως ὑπολάβωμεν, ἀλλὰ καὶ πρὸ ἔργου μᾶλλον. ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερον τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἷς ἐστὶν



est unum, tanto plus actu est, ut dictum est. Igitur ut prius: sapiencia divina cum sit una, in eo quod una et per hoc quod est una, habet virtutem et quod possit; et quia simpliciter una et maxime, utpote prima, habet quod possit omnia: preterea, quia una potest omnia, quia prima una, sequitur eciam quod nichil, preter ipsam, possit omnia.

§ 15.

PERMANENS OMNIA INNOVAT [v. 27]

Diffusa exponitur, et ibi multa invenies de excellencia et proprietate ipsius Dei, et raciones quomodo in ipso innovantur omnia.

« IN SE PERMANENS OMNIA INNOVAT ». Duplex videtur sensus huius littere. Primo ut sit sensus, quod Deus, sub nomine sapiencie, est inmobilis movens omnia, secundum illud BOETHII [1] : « *stabilisque manens das cuncta moveri* », ubi notandum quod universaliter movere est perfeccionis, moveri vero inperfeccionis. In hoc verbo igitur docet nos sapienciam in Deo esse necessario omne genus perfeccionis, nichil inperfeccionis; e contrario in omnibus que citra sunt, nullam prorsus esse ex se, et sui natura, perfeccionem.

Sed tunc est questio: quomodo moveri hic dicatur innovari, cum dicitur: « PERMANENS OMNIA INNOVAT »; moveri enim et mutari pocius est et proprie veterascere. Ps. [CI, v. 27]: « *celi ipsi peribunt, tu autem permanes et omnes sicut vestimentum veterascent* » et sequitur: « *mutabis eos et mutabuntur* ». Ad quod dicendum quod verum quidem est,

2 eo || ea *C.* — 5 preterea || potest *C.* — 5 prima || pura *C.* — 9 ibi || inibi *E.* — 13 Deus *om C.* — 17 verbo igitur || ergo verbo *C.* — 23 permanens || per manus *C.* 24 *In marg. E :* psalmus. — 25 ipsi *om C.*

ἄνθρωπος καὶ ἔστιν ἄνθρωπος = Si igitur ens unum idem et una natura, quia se ad invicem consequuntur ut principium et causa, sed non ut una ratione ostensa. Nihil autem differt, nec si similiter suscipimus, sed et prae opere magis. Idem enim unus homo, et ens homo et homo; et non diversum aliquid ostenditur secundum repetitam dictionem, ipsum est homo et homo, et unus homo. » Voir S. THOMAS, *Comm. Metaphys.*, lib. IV, lect. II.

1. BOÈCE, *De consolatione philosophiae*, lib. III, Metr. IX; *P. L.*, t. LXIII, col. 758.

quod omnis mutacio vetustas est et corrupcio ; sed corrupcio unius est generacio alterius [1]. Servit eciam corrupcio nature propter generacionem et vetustas propter innovacionem [2] ; sic ergo in omni mutacione semper est inveteracio, et innovacio prius et posterius, et prius propter posterius, inveteracio propter scilicet innovacionem. Quia igitur in mutacione semper est inveteracio, que abicitur per innovacionem quam natura per se intendit [2], propter hoc significanter mutacio omnium et eorum mutabilitas in proposito « innovacio » dicitur : « INNOVAT OMNIA ».

Prius enim et posterius [C = 70^{r-1}] in mutacione [E= col. 144] nunquam possunt esse sine innovacione ; propter quod bene reprehenduntur qui ponebant in aevo esse prius et posterius sine inveteracione et innovacione. Ait ergo Sapiens de sapiencia sapienter: «*in se permanens omnia innovat* », id est movet. Puto igitur hunc esse verum sensum litteralem, et optime exprimentem proprietatem Dei et creaturarum : hic perfeccio plena ; illic inperfeccio et egestas. Glossa tamen et exposicio magistralis hunc sensum non tangunt. Glossa dicit quod innovat regendo et ordinando. Exposicio magistralis addit : *regendo racionabilia*, *ordinando irracionabilia*. Vel possumus dicere, sequendo glossam, quod innovat omnia regendo bona, ordinando mala.

Rursus autem secundo possunt verba premissa sub alio sensu, non minus nos docente divine nature excellenciam et proprietatem, exponi, et dicatur quod ipse Deus est semper novus, semper gignit, semper creat, semper operatur, non veterascit, non preterit et recedit, sed semper operatur, et operando innovat operata, sicut hic dicitur : « OMNIA INNOVAT ». Primo quidem, quia novum et recens est et

---

4 sic ergo... scilicet innovacionem *om E per homotel.* — 7 inveteracio ‖ inexecracio *C.* — 8 quam ‖ quoniam *C.* — 13 aevo ‖ ewo *E* ; evangelio *C.* — 16 verum sensum ‖ sensum verum *C.* — 18 hic ‖ hinc *E.* — 18 illic ‖ illinc *E.* — 24 verba ‖ vera *C.* — 26 exponi *om E.* — 26 Deus *om E.*

---

1. ARISTOTE, *Métaphysique.*, lib. II, 994 b, 5 : « ἡ γὰρ θατέρου φθορὰ θατέρου εστὶ γένεσις = alterius enim corruptio, alterius est generatio. » Voir s. THOMAS, *Comm. Metaphysic.*, lib. II, lect. III.

2. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I. P., q. XIX, a. 9 : « Non enim agens naturale intendit privationem vel corruptionem, sed formam, cui conjungitur privatio alterius formae ; et generationem unius, quae est corruptio alterius. » Voir aussi *ibid.*, q. XLIX, a. 1; *Summa contra Gentes*, lib. III, cap. IV, V ; *De malo*, q. I, a. 1, ad 10um ; a. 3, ad 19um, etc.



presens, quod coniunctum est principio, non longe factum a suo principio, vetus autem est omne, quod distat seiunctum et longe factum a principio ; patet ergo quod novitas est propria principio, vetustas autem omnis est separacio et distancia ab eodem ; veterascit ergo omne recedens et elongatum a principio, renovatur autem et innovatur accedendo et redeundo ad principium ; et hoc est quod hic dicitur : « IN SE PERMANENS OMNIA INNOVAT ».

Ponderandum autem signanter quod ait : « IN SE PERMANENS ». Permanens enim dicitur quia manet ens, non cadens in preteritum, nec preteriens, quasi preteriens ens. Ait autem : « IN SE », quia non ab alio, sed ex se ipso presens, quasi presto ens, quod utique est ipsius esse ex se ipso, quia esse. Deus autem est esse. Ex premissis igitur patet racio, quia in ipso Deo innovantur omnia et per ipsum : primo quia ipse est principium omnium. Novum autem est quod est propinquum suo principio. Secundo quia ipse est esse ; esse autem non novit preteritum nec futurum, sed tantum presens et presto ens actu ; non ergo in tempore, sed extra tempus est ; tempus autem facit vetus, ut ait PHILOSOPHUS ; coniuncta ergo Deo qui est esse, innovantur omnia. Tercio, quia res proprie est et dicitur nova, quando fit ex nichilo ; non enim domus nova dicitur, si fiat ex lignis, que iam prius fuerunt partes domus; hinc est quod, dicimus eundem ignem, non novum nec alium, quamvis per vices accipiantur alia et alia ligna ; et hoc quidem in natura dicimus eciam quantum ad iura et statuta non esse novam ecclesiam nec pro novo consecrandam, eciamsi omnes partes vicissim mutantur ; racio est, quia semper vetus, si manserit et maius fuerit in se, in suam naturam trahit novum superveniens, sicut patet in mixtione vini et aque. Deus autem et ipse solus producit omnia ex nichilo, non ex alio aliquo, quod prius fuerit, et sic novum est omne opus Dei, sicut hic dicitur, et Apocalyp., XXI [v. 5], « *dixit qui sedebat in trono* », Deus scilicet, « *ecce nova facio omnia* ». Quarta racio est quia vetus est quod longe vel diu est a principio ; ipsi autem

---

2 principio, vetus autem est omne, quod distat se *om* C. — 14 est || in C. — 14 quia || quare C. — 15 Deo *om* E. — 15 innovantur || renovantur C.— 16 *In marg. E :* nota de novo.— 19 et presto ens actu || presto et actu ens C. — 19 in tempore || tempus E.— 23 dicitur *om* C. — 24 domus *om* C. — 29 manserit || mansit C. — 30 in se || in se, et EC. — 31 aque || aqua C.

Deo, ipsi esse, non est quidquam longe, preter ipsum nichil. Quid autem [E = col. 145] tam prope ipsi esse, quod est Deus, quam ens ? Ps. [CXVIII, v. 151] : « *prope es, Domine* ». Quid tam proximum quam ens et esse, quorum nullum est medium ? Sap, VI [v. 20] : « *incorrupcio facit proximum Deo* » ; et hoc est quod Act. XVII [v.27] dicitur: « *non enim longe est ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus, movemur* [C. 70r-2] *et sumus.* » AUGUSTINUS, super Ps. XXXVI [V. 1-2] : « *quid tibi longum videtur, cito est Deo : subiungere Deo et tibi cito erit* »[1], et super illo verbo : « *accelera ut eruas me, etc.* » [Ps. XXX, v. 3] dicit : « *quod est tibi tardum, in oculis Dei breve est*»[2]; et super illo [Ps. XXXVI, 10] : « *pusillum et non erit peccator* », dicit: «*cito erit quod tibi diu est. Infirmitas facit diu videri quod cito est. Nichil tam diu, quam ut calix sicienti temperetur. Quando fiet ? quando coquitur ? quando dabitur ? Celeritas est in illis qui tibi serviunt, sed infirmitas tua diuturnum putat quod cito agitur.* »[3] Formetur igitur hec quarta racio sic : vetus est quod diu vel longe distat a principio, novum quod prope sive propinquum principio. Nichil autem tam prope Deo, esse scilicet, quam omne ens, et hoc est quod hic de Deo dicitur : « OMNIA INNOVAT. »

Moraliter ergo accipiendo; quo quis plus et plus intensive aut pluribus modis extensive recedit et elongatur affeccione et amore, tanto plus veterascit et peccat, cadit in nichilum. Peccatum enim vere nichil est. Ps. [CXVIII, v. 155] : *longe a peccatoribus salus,* » et AUGUSTINUS invenit se longe esse a Deo [4]. Quid enim tam longe quam esse et nichil, simile et dissimile ? E converso vero, quo quis plus intensive, maxime affeccione et dileccione, ad Deum redit et recurrit, tanto plus renovatur et innovatur ; et hinc est, quod Apostolus nos hortatur, Eph. IV [v. 23] : « *renovamini spiritu mentis vestre et induite novum hominem*

2 prope || proprie *C.* — 8 et sumus *om E.* — 8 super || semper *C.* — 9 quid tibi || quod si *C.* — 10 verbo *om E.* — 11 me etc. *om E.* — 13 dicit || ait *C.* — 17 putat || parat *C.* — 18 quarta *om E.* — 19 vetus || vere tua *C.* — 21 prope Deo || Deo prope *C.* — 23 *In marg. E :* moraliter.

1. *P. L.*, t. XXXVI, col. 357, n° 3.
2. *Ibidem*, col. 234, n° 8.
3. *Ibidem*, col. 361, n° 10.
4. *Ibidem*, col. 1589, sermo XXX, n° 3.

qui secundum Deum creatus est ». Premittit [v. 22] autem « *deponentes veterem hominem qui corrumpitur secundum desideria erroris* ». Notavi de hoc plenius super eodem verbo ad Ephes. IV.

CAP. VIII

E = col. 145.
C = Fol. 70^{r-2}

§ 1.

ATTINGIT A FINE USQUE AD FINEM FORTITER ET DISPONIT OMNIA SUAVITER [v. 1].

Illud diffuse valde exponitur. primo : secundum AUGUSTINUM ; *ultimo : ex* HUGONE DE SANCTO-VICTORE ; *in medio autem invenies XX aut amplius raciones, quare omnis actio Dei in creaturis et sui solius, proprie est suavis, et ex qualibet illarum racionum unam exposicionem specialem. Item invenies, quod si aliquid citra Deum utcunque agat suaviter, solum tamen Deus disposuit suaviter. Rursus eciam tercio, ipse solus agit omnia suaviter, non hoc aut istud solum.*
Item invenies differenciam inter dulce, suave : et quomodo fortiter et suaviter differenter hic accipiantur.

« ATTINGIT A FINE USQUE AD FINEM FORTITER ET DISPONIT OMNIA SUAVITER ». Exponenda sunt primo hec verba, secundum AUGUSTINUM, secundo transcurrenda sunt singula, aliis quibusdam modis exponendo.

A. Ex Sancto Augustino.

Quantum ad primum, AUGUSTINUS[1], *De Libero arbitrio,*

11 illud || istud *E.* — 12 ultimo *dupl. E.* — 16 item *om C.* — 17 Deum || Dominum *C.* — 27 exponendo || excipiendo *C.* — 28 Ex sancto Augustino *om EC.*

1. S. AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, lib. II, cap. XI; *P. L.*, t. XXXII, col. 1258, n° 30, 31. Comme il le dit lui-même, Eckhart abrège le texte de s. Augustin.

libro II, capitulo 6, diffuse valde tractat verba ista, que breviando dicamus cum AUGUSTINO, quod « *ea potencia, que formaliter a fine usque ad finem attingit ,numerus dicitur; potencia vero que disponit omnia suaviter, sapiencia proprie iam vocatur, cum sit utrumque unius eiusdemque sapiencie. Sed quia dedit numeros omnibus rebus eciam infimis, sapere autem animis racionalibus tantum, tanquam in eis sibi sedem locaverit, de qua disponit omnia ;* » exemplum huius infra ponit [1] dicens : « *quemadmodum in uno igne consubstancialis, ut ita dicam, sentitur fulgor et calor, nec separari ab invicem possunt ; calor tamen ad ea pervenit, que prope sunt ; fulgor vero longius laciusque diffunditur : sic sapiencia propinquiora fervescunt, sicuti anime racionales ; ea vero que remociora sunt, sicut corpora, non attingit calore sapiendi, sed perfundit lumine numerorum.* » Sic ergo numerus attingit omnia, sed sapiencia disponit omnia. Adhuc autem [2] : « *numerare omnibus eciam stultis concessum est ; sapere vero paucis.* » Numerus attingit omnes a fine usque ad finem ; sapiencia non attingit omnes, sed disponit omnes sive de omnibus. — Rursus [2] tercio : « *facilius possunt homines numerare quam sapere* » ; et propter hoc communius convenit : « ATTINGENS A FINE USQUE AD FINEM » numerus ; sapiencia non sic, sed tamen disponit suaviter. Nam hoc ipso quod difficilius adipiscitur et a paucioribus magis amatur, carior est et suavior. Magis enim amamus, cum habemus quod non est facile sumere, ut ait *Topicus* [4] et Proverb. IX [v. 17] dicitur : « *aque furtive dulciores sunt et panis absconditus suavior* ». Exemplum istorum duorum, scilicet quia difficilius et a paucioribus, ponit AUGUSTINUS [5] de auro quod [C = 70 v-1] plus amant et honorant homines quam lumen lucerne, quia

2 *In marg.E :* Augustinus. — 5 utrumque || utraque *C.* — 9 quemadmodum || quodammodo *E.* — 14 sapiendi || sapidi *C.* — 14 perfundit || profundit *C.* — 17 concessum || commune *C.* — 19 sed disponit omnes *om C.* — 23 tamen || cum *C.* — 28 quia *om C.*

1. *Ibidem*, nº 32.

2. *Ibidem*, nº 31.

3. *Ibidem*, nº 32.

4. ARISTOTE, *Topic.*, lib. III, cap. II, éd. Berlin, 117 b, 29 : « Μᾶλλον γὰρ ἀγαπῶμεν ἔχοντες ἃ μὴ ἔστι ῥᾳδίως λαβεῖν = carior enim nobis est eorum possessio quae non facile acquiri possunt ».

5. S. AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, lib, II, cap. XI ; *P. L.*, t. XXXII, col. 1258 nº 32. Eckhart résume ici encore le texte de s. Augustin.

aurum habent pauci et cum labore ; lucerna vero sine labore sibi accendit et mendicus. Ipse eciam AUGUSTINUS de se narrat II *Confess.* [E = col. 146] capit. 4 et 5, quod magis sibi sapiebant poma que furto tulit quam que ultro et in copia, et sine furto habebat [1]. Hoc ex AUGUSTINO.

B. Ex racione.

I. Distinctio inter fortiter et suaviter.

Posset eciam breviter dici et distingui quod « ATTINGIT A FINE USQUE AD FINEM FORTITER » in racione efficientis ; « DISPONIT AUTEM OMNIA SUAVITER » sub racione cause formalis. Ubi notandum est quod omnis accio efficientis gravis est et molesta, nisi ipsi passo conferatur vis aliqua et inprimatur, qua vi cooperetur, formaliter inherente, ipsi suo agenti sive efficienti. « *Violentum enim est, cuius agens est extra, non conferente vim passo,* » ut ait PHILOSOPHUS [2], III *Ethic.*, et tanto disponitur passum et movetur suavius, quanto id quod inprimit efficiens fit passo intimius et forma passi. Et hec est racio, propter quam motus violentus in fine remittitur, naturalis vero in fine intenditur [3]. Natura enim est vis insita rebus [4].

Rursus eciam secunda racio est. Agens enim sive efficiens,

---

5 et *om C.* — 5 sine furto || sine furtu *E.* — 7 I. Distinctio inter fortiter et suaviter *om E C.* — 8 *In marg. E* : 2. exposicio. — 8 breviter *om E.* — 11 accio || actus *C.* — 12 gravis || generis *E.* — 12 et *om E.* — 12 nisi *om C.* — 12 passo *add C* quousque ipsi. — 12 conferatur || conformatur *C.* — 15 conferente || conferens *E C.* — 18 *In marg. E* : nota de motu.

---

1. S. AUGUSTIN, *Confess.*, lib. II, cap. IV, V ; *P. L.*, t. XXXII, col. 678, 679.

2. ARISTOTE, III *Ethic.*, cap. I in fine, 1110 b, 15 : « Ἔοικε δὴ τὸ βίαιον εἶναι οὗ ἔξωθεν ἡ ἀρχή, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ βιασθέντος = videtur utique violentum esse cujus extrinsecum principium nihil conferente vim passo. » Voir s. THOMAS, *Comm. Ethic.*, lib. III, lect. II ; *Comm. Metaphysic.*, lib. VII, lect. VIII : «...sed habet aliquid de virtute activa ut cooperetur exteriori agenti. Nisi enim aliquid conferret exteriori agenti, esset motus violentus ; violentum enim est, cujus principium est extra, nil conferente vim passo, ut in primo (sic) Ethicorum dicitur. » ; *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XVIII, q. I, a. 2. *Comm. de cœlo et mundo*, lib. III, lect. V ; *De veritate*, q. XIII, a. 1, ad 5um, q. XXII, a. 5 ; a. 9, ad 1um ; q. XXIV, a. 1 ; *Summa Theol.*, Ia. IIae, q. IX, a. 4 ; q. XXXV, a. 6 ; IIa. IIae, q. CLXXV, a. 1.

3. S. THOMAS, *Comm. De cœlo et mundo*, lib. I, lect. XVII : « Motus violentus in principio quidem intenditur, in fine autem remittitur » ; *ibid.*, lib. II, lect. VIII : « Motus violentus intenditur in principio, et remittitur in fine. »

4. Voir plus loin, ch. XII ; p. 327, n. 1.

secundum genus causarum, est causa extrinseca ; forma vero est causa rei intrinseca. Omne autem alienum sive forinsecum ut sic, difficile est et molestum ; intrinsecum vero ut sic, semper est suave ; et hoc est quod hic dicitur, quod « SAPIENCIA ATTINGIT FORTITER », scilicet sub racione efficientis, et « DISPONIT OMNIA SUAVITER », sub racione scilicet formalis influencie intus et ab intus moventis.

Adhuc autem tercio possunt hec duo « *fortiter et suaviter* » sic distingui, ut referatur li « *fortiter* » in Deum, prout ipse est rerum omnium principium, movens omnia ; li « *suaviter* » autem referatur in ipsum, ut est omnium finis. Apocal. I [v. 8] : « *ego sum principium et finis.* » Sic ergo tripliciter distinguitur li « *fortiter* » et li « *suaviter* ».

Notandum autem quod li « *suaviter* » vel suave distinguitur a dulci, secundum MACROBIUM [1] in *Saturnalibus* : « ***Dulce enim est quod cito saciat, nec diuturnam desiderii sui fidem tenet, sed in locum sacietatis succedit horror, sicut est in musto. Suave autem est, cuius dulcedo, quo magis pubescit plus dulce est, sicut est videre in vino ; testis est*** HOMERUS ***qui vocat mel dulce, et vinum suave.*** »

II. PROPRIETATES « FORTITER » ET « SUAVITER ».

Visa distinctione horum duorum *fortiter* et *suaviter*, nunc videnda est proprietas utriusque. Sciendum igitur quod ait « FORTITER » : primo quidem, quia ignis, quanto calefacit longe distancia et plura, tanto est fortior ; quia igitur Sapiencia Deus « ATTINGIT A FINE USQUE AD FINEM » ; « ***nec est qui se abscondat a calore eius*** », Psalmo [XVIII, v. 7],

3 difficile || dissimile *C.* — 4 et *om E.* — 8 *In marg. E* : 3. exemplo. — 10 rerum || racio — 12 ego : um *om C.* — 17 sacietatis || saciatis *C.* — 21 Proprietates «fortiter» et « suaviter » *om EC.* — 22 et suaviter *om C.* — 27 abscondat || abscondit *C.* — 27 Psalmo *om E.*

1. MACROBE, *Saturnaliorum Lib.* VII, cap. VII; éd. L. JANUS, Leipzig, 1848, p. 596, n. 16. La citation d'Homère faite ici par Eckhart est aussi empruntée à Macrobe : « Omne quod dulce est cito satiat, nec diuturnam desiderii sui fidem tenet, sed in locum satietatis succedit horror. In musto autem sola dulcedo est, suavitas nulla. Nam vinum, cum in infantia est, dulce ; cum pubescit, magis suave quam dulce est. Esse autem harum duarum rerum distantiam, certe Homerus testis est, qui ait : Μέλιτι γλυκερῷ, καὶ ἡδέϊ οἴνῳ.

Vocavit enim mel dulce, et vinum suave. Mustum igitur cum necdum suave est, sed tantummodo dulce, horrore quedam tantum sumi de se non patitur, quantum sufficiat ebrietati. »



convenienter addit « FORTITER », cum premisisset : « ATTINGIT A FINE USQUE AD FINEM », Numer. XVI [v. 22] : « *fortissime Deus Spirituum omnis carnis* ».

Secundo notandum quod ex debilitate agentis contingit quod passum sive motum tardius aut inperfectius finem attingit motus sive passionis ; et ex utroque consurgit amaritudo naturalis in passo et pungna altercacionis inter agens et paciens. Omnia enim citra finem et hunc perfectum, sunt inquieta. Ad hoc igitur utrumque tollendum, scilicet tarditatem motus, et finis inperfeccionem, cum premisisset : « ATTINGIT A FINE USQUE AD FINEM », addit : « FORTITER » et postmodum consequenter ait : « DISPONIT OMNIA SUAVITER ». Habita ergo, primo, distinccione inter *fortiter et suaviter* [C = 70^{v-2}] et visa, secundo, proprietate li « *fortiter* », tercio videndum est de li « *suaviter* » : « DISPONIT OMNIA SUAVITER ».

III. DE LI « SUAVITER ».

Sciendum igitur quod accio Dei et ipsius solius in creaturis est suavis propter XXII raciones, et secundum hoc sunt totidem exposiciones eius quod hic dicitur : « DISPONIT OMNIA SUAVITER ».

Primo, suave est, iuxta nomen suum, quod sua vi trahit [1]. Hoc autem solius Dei est, utpote primi agentis et moventis. Primum enim, eo quod primum, sua vi propria movet omnia que post sunt, et nichil posteriorum movet vi sui ipsius, sed vi primi.

Secundo quia movet singula, dando formas et proprietates inclinantes naturaliter, et ob hoc suaviter, in fines suos. Ubi notandum quod habitus in nobis nascuntur ex actibus adhuc difficilibus, et ideo cum labore. Secus de habitu, innato naturaliter, vel a Deo infuso qui laborem nescit, sed parit delectacionem ex conveniencia actus et habitus ;

7 pungna || pungno *C*. — 7 altercacionis || alteracionis *C*. — 9 inquieta || inquisita *C*. — 9 Ad hoc || adhuc *C*. — 11 addit || addidit *C*. — 14 secundo || secunda *C*. — 15 suaviter || swaviter *C*. — 18 in creaturis *om E*. — 19 XXII *om E*. — 22 est *om C*. — 23 utpote || ut *C*. — 23 agentis et moventis || moventis et agentis *C*. — 30 difficilibus || dissimilibus *E C*. *Vide superius*, p. 269. l. 3. — 31 vel a Deo || a Deo vel *C*. — 32 delectacionem || dilectionem *C*.

1. CICÉRON, *De inventione rhetoricae*, lib. II, cap. LII ; éd. MUELLER, Leipzig, Teubner, 1893, P. I, vol. I, p. 229. Voir *Archives*, t. III, p. 434, 442.

propter quod AUGUSTINUS [1], X *Confess.*, loquens Deo ait : « *Da quod iubes et iube quod vis* ».

[E = col. 147.] Tercio, omne agens quanto est superius, tanto agit suavius. Deus autem est agens supremum ; igitur sua et sui solius accio pure est suavis : maior apparet manifeste in motu aque deorsum quem habet a forma propria et proxima, et motu sursum, puta in effluxu maris, quem habet a luna movente superiori [2], et hunc motum habet aqua dulciorem, sursum scilicet, quam deorsum. Argumentum huius, quia hunc, scilicet sursum, habet velociorem, sicut ad sensum apparet. Iterum eciam hoc ipsum videmus in motu orbium planetarum, qui omnes longe velocius moventur ab oriente in occidens motu primi orbis, quam ab occidente in oriens, quem motum habent a motoribus propriis. Adhuc autem et inter hos orbes, quanto quis vicinior primo mobili et per consequens nobilior, tanto plus habet de motu primi mobilis et minus de motu proprio. Verbi gracia: spera Saturni suprema motu proprio complet numero 30 annorum quod motu primi mobilis complet uno quolibet die. Luna vero, utpote infima et distancior, complet uno mense motu proprio, quod transit motu primi orbis uno die. Habes igitur quod movens quanto est prius et superius, tanto movet velocius et suavius; et per consequens habes eciam in exemplo, quia et quare luna plus habet de motu proprio et minus de motu primi mobilis, quam Saturnus ; orbis enim lune peragit multo minus spacium eodem tempore, uno scilicet die, quo orbis Saturni peragit spacium sui orbis, quod longe valde et notabiliter maius est [3].

---

1 *In marg. E :* Augustinus. — 1 propter quod *add E* dicit. — 3 *In marg. E* 3. exposicio. — 3 quanto ‖ quo *C.* — 5 *In marg. E:* nota. — 8 superiori ‖ a superiori *E.* — 11 hoc *om C.* — 14 quem ‖ quam *C.* — 14 propriis *add C* et proximis. — 17 mobilis *om E.* — 20 et ‖ ut *E.* — 21 Habes ‖ habens *C.* — 23 et *om E.* — 23 habes *om C.* — 24 plus ‖ minus *E.* — 24 minus ‖ plus *E.* — 27 valde ‖ vadit *E.*

---

1. S. AUGUSTIN, X *Confess.*, cap. XXIX ; *P. L.*, t. XXXII, col. 796, n° 40 : « Da quod jubes, et jube quod vis. » — Voir aussi, *ibid.*, lib. X, cap. XXXVII ; *P. L.*, *ibid.*, col. 804, n° 60.

2. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. C V, a. 6, ad 1um ; *De potentia*, q. I, a. 3, ad 1um.

3. Eckhart reproduit ici les doctrines physiques aristotéliciennes. Voir en particulier, s. THOMAS, *Comm. De cœlo et mundo*, lib. II, lect. XV : « Supponimus enim, tanquam sensu apparens, quod suprema coeli circulatio sit *simplex*, id est non composita ex pluribus motibus, quia in ea nulla irregularitas apparet : et est velocissima, utpote quae in brevissimo tempore, scilicet spatio unius diei, circuit



Quarto [1] sciendum quod res omnis in sui principio semper virescit, et in fine omnis res semper quiescit. « *Deus autem est primus et novissimus* », Ysa. [XLI, v. 4 ; XLI, v. 6] ; « *principium et finis* », Apocal. I [v. 8], et constat quod ipse semper [2] coniunctus est suo operi [3] : omne ergo opus Dei in creatura semper est in suo principio, semper in fine, et sic dulce et suave, utpote in virore et quiete, sine motu, sine labore ; et hoc est quod hic dicitur : « ATTINGIT A FINE USQUE AD FINEM FORTITER ET DISPONIT OMNIA SUAVITER. »

Quinto sic : omnis amaritudo, inquietudo, pungna et

---

1 *In marg. E.* : 4ª exposicio. — 10 *In marg. E.* : 5ª exposicio. — 10 pungna ǀ pugna *C.*

---

maximum circulum continentem totum. Circulationes autem planetarum sunt et tardiores et plures ; non solum quia diversorum planetarum diversi sunt motus, sed etiam quia motus uniuscujusque planetae ex diversis motibus constituitur. Unusquisque enim planetarum, secundum proprium motum in suo circulo, fertur in contrarium motus primi caeli, accipiendo contrarietatem (non enim in motibus circularibus propria est contrarietas...) : cum enim motus primi caeli it ab oriente in occidentem, motus planetarum in propris circulis sunt ab occidente in orientem. Unde rationabile est quod planeta qui est propinquissimus simplici et primae circulationi, contra quam fertur in suo circulo, in plurimo tempore pertranseat proprium circulum ; sicut saturnus in triginta annis suum circulum peragit. Planeta autem maxime distans a suprema sphaera, scilicet luna, in minimo tempore peragit circulum suum, scilicet in spatio unius mensis, vel etiamin minori. Inter alios autem planetas, propinquior supremae sphaerae semper in majori tempore circulum suum pertransit, sicut Jupiter in duodecim annis, Mars in duobus, Venus, Mercurius et Sol fere in anno. Et sic illud quod magis distat a suprema sphaera, in minori tempore pertransit suum circulum : quia prima sphaera maxime praevalet planetae sibi propinquissimo, et ex hoc motus contrarius fit tardior ; planetae autem maxime distanti minime praevalet, propter ejus distantiam, et ideo motus contrarius in eo est velocior, scilicet in luna... Sed quantum ad motum quo moventur motu primi mobilis, quanto sunt superiores, tanto velociores sunt ». Voir aussi, *ibid.*, lect. XI.

1. Maître Eckhart développe ainsi sa quatrième preuve : toute chose prend sa force dans son principe et se repose dans sa fin. (Le terme *fortiter*, employé dans le verset de la *Sagesse*, commenté ici, s'applique au principe ; et le terme *suaviter*, à la fin). Or Dieu est principe et fin de toutes choses, toujours à son œuvre. Donc l'action de Dieu, dans les créatures, est toujours unie à son principe, toujours unie à sa fin. Par conséquent, comme le dit la *Sagesse*, l'action de Dieu est forte et suave. Elle est forte parce qu'elle est inséparable de son principe, d'où elle tire sa force ; elle est suave, parce qu'elle conduit toute chose à sa fin, c'est-à-dire à son repos.

2. L'action de Dieu doit nécessairement s'exercer d'une façon constante. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. CIV, a. 1. — Voir aussi *ibid.*, q. IX, a. 2 ; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXXVII, q. I, a. 1 ; lib. II, Dist. I, q. I, a. 5 ; *De potentia*, q. III, a. 17, 3 obj. ; q. V, a. 1.

3. Non seulement, l'action de Dieu est constante, mais elle est encore immédiate. Elle est immédiate, vis à vis de l'être en général, c'est à dire dans la création. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLV, a. 5. — Elle est encore immédiate, s'il s'agit de la conservation générale des réalités créées dans l'être ; ce qui n'exclut pas d'ailleurs une certaine part d'activité des causes secondes. Voir s. THOMAS,

dissonancia sive displicencia, est in medio, propter quod alteracio motus est et in tempore ; generacio vero non est motus, nec in tempore, sed est terminus et finis motus [1] ; accio autem Dei inmediatissima est rebus, ex prima pro-

---

2 alteracio || altercacio *E*. — 2 non || nec *C*. — 4 proposicione *om C*.

Summa Theol., I P., q. CIV, a. 2. Dans la réponse à la première objection, s. THOMAS s'exprime ainsi : « Deus immediate omnia creavit ; sed in ipsa rerum creatione ordinem in rebus instituit, ut quaedam ab aliis dependerent, per quas secundario conservarentur in esse ; praesupposita tamen principali conservatione, quae est ab ipso. »

1. Maître Eckhart compare ici l'*alteratio*, et la *generatio*.

A. « Alteracio motus est, et in tempore ».

1. « Alteracio motus est ». Voir s. THOMAS, *Comm. Physic.*, lib. III, lect. II.

2. « Alteracio est in tempore ». Voir s. THOMAS, *Comm. Sentent.*, lib. II, Dist. XIII, q. I, a. 3, ad 9um : « Successio quae est in alia ratione aliarum qualitatum contingit ex hoc, quod in patiente est qualitas contraria quae resistit actioni alterantis, quam oportet successive expelli. »

B. « Generatio non est motus, nec in tempore ».

1. « Generatio non est motus ». Voir s. THOMAS, *Comm. Physic*, lib., V, lect. III ; *De veritate*, q. XXVI, a. 1 : « In generatione autem et corruptione non est motus nec contrarietas, nisi ratione alterationis praecedentis. »

2. « Generatio non est in tempore ». Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia IIae, q. CXIII, a. 7 ; *De veritate*. q. XXVIII, a. 9. Dans ce dernier article, s. Thomas apporte de multiples précisions, en comparant l'altération et la génération ; «... Sciendum est, quod quanto dicitur aliqua mutatio esse in instanti, non intelligitur quod duo termini ejus sint in instanti : hoc enim est impossibile, cum omnis mutatio sit inter terminos oppositos, per se loquendo ; sed intelligitur quod transitus de uno termino in alium est in instanti ; quod quidem in aliquibus oppositis contingit, in aliquibus non contingit. Quando enim inter terminos motus est accipere aliquod medium, oportet quod transitus de uno termino in alium sit successivus, quia medium est in quod primo mutatur quod movetur continue, quam in ultimum, ut patet per Philosophum in V Phys. ; et intelligo medium per qualemcumque distantiam ab extremis, sive sit distantia in situ, sicut in motu locali ; sive sit distantia secundum rationem quantitatis, sicut in motu augmenti et diminutionis ; sive secundum rationem formae, ut in alteratione... Quando vero inter duos terminos mutationes vel motus potest esse medium aliquo praedictorum modorum tunc transitus de uno termino in alterum non est in tempore, sed in instanti... Sic igitur accipiendo hujusmodi mutationes secundum proprios terminos, per se loquendo, oportet eas esse instantaneas et non in tempore : sicut est illuminatio, generatio et corruptio, et alia hujusmodi. » Voir aussi *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXXVII, q. IV, a. 3 ; lib. II, Dist. V, q. II, a. 1 : « Cum enim generatio sit terminus alterationis, oportet in eodem instanti alterationem terminari ad dispositionem quae est necessitans, et generationem ad formam substantialem. Sed quia alteratio est motus continuus, ideo principium alterationis et medium quo materia disponitur ad formam substantialem, tempore praecedunt introductionem formae substantialis. »

posicione *De Causis* [1]. Primo siquidem advenit et ultimo recedit ; hoc est ergo quod hic dicitur : « ATTINGIT A FINE USQUE AD FINEM FORTITER ». Agens enim per medium, puta alterans, non attingit a fine, sed nec est in fine, sed tenet se in medio. [C = 71^{r-1}] Ipsum eciam alteratum in toto medio tempore alteracionis nec est in fine a quo, nec in fine ad quem. Quod enim dealbatur, nec nigrum proprie est, nec album ; sed est medium, propter quod displicet et abicitur alteracione ; et inquietum est quousque generans ipsum finem attingat, et quiescat, et dulcescat in fine [2]. Et hoc est quod hic dicitur : « ATTINGIT A FINE USQUE AD FINEM FORTITER ET DISPONIT OMNIA SUAVITER [3]. »

Sexto sic : omnis effectus Dei in creatura est esse, ut prius dictum est super illo : « *creavit ut essent omnia* » ; esse autem semper dulce est et suave. Probacio : omnis enim amaritudo et displicencia semper et solum est ex absencia alicuius esse quod amatur ut suave et dulce [4].

---

3 fortiter *om E.* — 6 medio tempore || tempore medio *C.* — 6 a quo, nec in fine *om C per homotel.* — 7 nigrum proprie est || niger est ipse proprie *C.* — 12 fortiter...suaviter || etc *C.* — 13 *In marg. E* : 6. — 17 ut || et *C.*

---

1. Cette formule ne se trouve pas littéralement dans le *De causis* ; mais l'idée est bien celle qui est développée dans la I° Prop.; éd. O. BARDENHEWER. p. 163 : « Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda » ; « causa universalis prima agit in causatum causae secundae antequam agat in ipsum causa universalis secunda, quae sequitur ipsam. »

2. La génération est le terme du mouvement qu'est l'altération. Étant un mouvement, l'altération a un commencement, un milieu, et une fin, un début, des intermédiaires, un arrêt. Au terme de ce mouvement, nous avons un nouvel être en acte ; mais *in medio*, au milieu, nous n'avons qu'un état transitoire : l'être n'est plus ce qu'il était au principe de son mouvement, et vant son évolution ; il n'est pas encore ce qu'il sera au teme de son dévelopem ent, à l'arrêt de son mouvement. Le tableau noir qu'on blanchit, n'est déjà plus si noir et il n'est pas encore blanc ; il est dans un état intermédiaire, de mobilité, et pour ainsi dire d'indécision, et d'inquiétude. L'inquiétude en effet, in-quies, est l'état d'un être qui n'a pas encore atteint sa fin ; c'est l'acheminement de la puissance à l'acte.

3. La cinquième preuve de maître Eckhart est facilement intelligible, après les explications que nous venons de donner. Elle peut se formuler ainsi : dans toute action qui suppose un intermédiaire, il y a une certaine inquiétude : dans cet état intermédiaire en effet, l'être n'est pas ce qu'il était et il n'est pas encore ce qu'il sera. Par contre, toute action qui se fait *in instanti*, sans intermédiaire, exclut cet état d'inquiétude. C'est une action suave et douce. Or, tel est le cas de l'action divine. Et la *Sagesse* a raison de dire : « Disponit omnia suaviter. »

4. Cette nouvelle preuve est un corollaire de la démonstration précédente : l'action de Dieu est une action douce. En effet, l'effet de l'action de Dieu, comme Eckhart le répète souvent, est l'être. Or l'être est toujours doux et suave : esse autem semper dulce est et suave. Donc l'action de Dieu est douce et suave. Eckhart prouve ainsi la mineure : l'inquiétude provient toujours, comme on l'a vu plus haut, n. 2,

Septimo sic : esse, et ipsum solum, est quod sua vi trahit [1]. Esse autem et omne et omnium est a Deo et ab ipso solo. Igitur Deus et ipse solus omne quod agit et operatur, disponit suaviter. Maior probatur ex AVICENNA [2], VIII *Metaph.* cap. VI, ubi sic ait : « *id quod desiderat omnis res est esse et perfeccio esse inquantum est esse* ». et infra : « *id quod vere desideratur est esse* ». Patet eciam luculenter ex BOETHIO [3], *De consol.*, lib. III, ubi bonum et unum reducit ad esse, utpote ad primum et optimum. Racio est : nec enim potencia, nec sapiencia, nec quidquam aliud, universaliter amatur aut queritur ; nec quidquam valet, sed nec est sine esse ; tolle esse : non plus habet celum quam musca. Minor apparet : necesse est enim esse, utpote primum rerum creatarum, reduci in causam primam, Deum scilicet [4].

Octavo sic : bonum, ut bonum, semper dulce est, amatum et suave, et inpossibile est quod quidquam ametur *nisi bonum vel apparens bonum* [5]. Nemo enim ad malum aspi-

1 *In marg. E* : 7. — 3 et operatur || sive operatur *C.* — 6 est esse || est omne *C* — 7 vere || vero *C.* — 10 universaliter... valet, *om C. per homotel., id est propter confusionem inter vir (universaliter) valz (valet).* — 13 creatarum || creaturarum — 14 primam. *In E* a *expunct.* — 15 *In marg. E :* 8.— 17 ut bonum || ut suave *C*

d'une absence ou d'une privation d'être. L'inquiétude s'oppose donc à l'être : elle naît, de son absence ; elle disparaît par sa présence. Chassant l'inquiétude, l'être est donc toujours « dulce et suave ». Comme on le voit, maître Eckhart est amené par ses raisonnements à placer la douceur et la suavité parmi les trancendentaux, c'est à dire parmi les qualités nécessaires de l'être.

1. CICÉRON, *De inventione rhetoricae*, lib. II, cap. LII ; éd. C. F. W., MUELLER, Leipzig, Teubner, 1893, P. I, vol. I, p. 229. Voir plus haut, p. 270, n. 1.

2. AVICENNE, *Metaphys.*, tr. VIII, cap. VI ; éd. Venise, fol. 100r-1.

3. BOÈCE, *De consolatione philosophiae*, lib. III, Pros. X, XI ; *P. L.*, t. LXIII, col. 763 sq.

4. Maître Eckhart développe ainsi sa septième preuve :

a) L'être, seul attire par sa propre force; c'est à dire, en d'autres termes, l'être seul, est objet de complaisance, seul, il apporte une véritable satisfaction au désir foncier. Eckhart le prouve d'abord par deux autorités : Avicenne et Boèce. Il en donne ensuite une preuve proprement rationnelle : on ne peut aimer que l'être : c'est donc que l'être seul est objet de complaisance. On n'aime en effet, ni la puissance, ni la sagesse pour elles-mêmes, mais pour l'être qu'elles apportent. Sans l'être, tout est sans valeur ; sans l'être, le ciel, n'est pas plus qu'une mouche.

b) Or c'est Dieu et lui seul qui crée l'être, tout l'être et l'être de tous. C'est une doctrine classique, exposée maintes fois par Eckhart.

c) Donc Dieu et lui seul produit ce qui attire par sa propre force, c'est à dire l'être, unique objet de nos désirs et de nos complaisances. Par conséquent, il est juste de dire, en parlant de Dieu et de Lui seul : « Disponit omnia suaviter. »

5. ARISTOTE, *Physic.*, lib. II, cap. III, 195 a, 25 : « Διαφερέτω δὲ μηδὲν εἰπεῖν

ciens operatur quod operatur, ut DYONISIUS dicit [1]; sed bonum hoc, aut bonum hoc, potest esse amarum, inquantum unum hoc excludit aliud hoc. Ps. [LXXIV, v. 9] : « *inclinavit ex hoc in hoc* » et sequitur : « *fex eius non est exinanita* ». Fex amaritudo est. Res autem omnis ex ordine in Deum, utpote finem ultimum, est bonum absolute ; ex ordine autem ad aliquid aliud citra finem ultimum, est bonum hoc aut hoc. Bonum igitur Deus, utpote finis ultimus, et ipse solus disponit omnia suaviter ; et hoc est quod hic dicitur : « ATTINGIT A FINE USQUE AD FINEM » ; et propter hoc sequitur : « DISPONIT OMNIA SUAVITER [2] ».

[E = col. 148] Nono sic : Omne quod Deus in creatura agit ipsum est natura rei. Eph. I [v. 11] : « *operatur omnia secundum consilia voluntatis sue* » ; Ps. [CXXXIV, v. 6] : « *omnia, quecumque voluit, dominus fecit in celo et in terra* » ; et HYLARIUS [3] dicit in libro *De Synodis* : « *omnibus crea-*

---

1 dicit ‖ ait *C*. — 2 aut bonum *om C* bonum. — 4 est *om C*. — 6 bonum ‖ bona *C*. — 7 finem *add C* et. — 10 a fine usque ad finem ‖ etc. *C*. — 12 *In marg. E* : 9. — 12 in creatura agit ‖ agit in creatura *C*. — 14 consilia ‖ consilium *E*. — 14 sue *om C*. — 15 dominus *om E*. — 16 synodis ‖ synodo *C*.

αὐτὸ ἀγαθὸν ἢ φαινόμενον ἀγαθόν = Differt autem nihil eandem dicere bonam, vel videre bonam. »...S. THOMAS, *Comm. Physic.*, lib. II, cap. III, lect. V in fine ; *De malo*, q. III, a. 12 ; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XLVI, q. I, a. 2, ad 2um ; *Summa Theol.*, Ia - IIae, q. VIII, a. 1.

1. PSEUDO-DENYS, *De divinis nominibus*, cap. VI : « Οὐδὲν γὰρ, εἰς τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν ἀποβλέπον, ποιεῖ ἃ ποιεῖ » ; *P. G.*, t. III, col. 716 C. La version de SCOT ERIGÈNE dit : « Neque in mali naturam respiciens facit quae facit. » ; *P. L.*, t. CXXII, col. 1138 B. Celle de SARRAZIN : « Nichil enim ad mali naturam respiciens facit quae facit. » ; *Opera Dionysii Carthus.*, Tournai 1902, t. XV, p. 368, l. 47. — THOMAS GALLUS traduit « Nihil enim facit aliquis respiciens ad naturam mali. » ; *Ibid.*, p. 207 A, l. 48 : J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris, 1919, p. 171, n° 121, fait remarquer que dans la vingtaine de citations qu'il fait de ce texte, s. Thomas a toujours employé, au lieu du terme *facere* que l'on trouve chez Scot et Sarrazin, le terme plus technique : *operari*. Remarquons que maître Eckhart se sert, lui aussi de ce dernier terme.

2. Eckhart construit ainsi sa huitième preuve.

a) Le bien, comme bien, est toujours doux, aimé et suave. Le mal n'a pas cette qualité. Quand nous voulons le mal, c'est que le mal nous apparaît comme un bien : bonum apparens (Aristote) ; personne en effet, n'agit en vue d'un mal (Denys).

b) Mais le bien particulier n'est pas nécessairement doux et suave. Il est, pour employer l'expression d'Eckhart, mélangé d'amertume ; en ce sens que par sa limite, le bien particulier exclut d'autres biens.

c) Or Dieu seul est fin ultime de tout être. Lui seul par conséquent possède les qualités du bien absolu, que ne possèdent pas les biens particuliers.

3. S. HILAIRE, *Liber de Synodis, Fides secundum Orientis Synodum*, cap. XXIV : *P. L.*, t. X, col. 520, n° 58.

turis substanciam Dei voluntas attulit ». Quod autem voluntate agitur, tale est quale ipsum esse vult is qui agit illud ; voluntas enim non est determinata ad unum aliquod esse, sed « *potestates racionales sunt ad opposita* », sicut dicit ARISTOTELES [1] ; et hoc est quod Rom. IX [v. 21] dicitur : « *habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam* » ; Eccli. XXXIII [v. 13] : « *quasi lutum figuli in manu ipsius plasmare illud et disponere* » ; et IEREM. XVIII de hoc manifeste habetur. Sicut enim in nobis bonitas voluntatis est a bonitate rerum, sic e contrario bonitas rerum descendit a bonitate Dei, tanquam artificis. Resumendo racionem dicatur sic : naturale est rebus creatis omnibus et singulis omne quod Deus vult operari et operatur in illis ; sed omne quod naturale est rebus, dulce est eis et suave ; igitur sicut hic dicitur : « SAPIENCIA DEUS DISPONIT OMNIA SUAVITER ». Minor probatur et confirmatur, primo : quia « *delectacio est constitucio rei in id quod convenit ipsi secundum naturam* », ut ait PHILOSOPHUS [2], I *Rethorice*. Adhuc autem patet ex hoc quod motus naturalis in fine intenditur ; violentus autem et qui contra naturam, e contrario, in fine remittitur [3]. Tercio patet idem [C. 71 r-2] in aqua calefacta que absque agente

3 esse *om E.* — 4 opposita ‖ oppositum *C.* — 6 figulus ‖ figulis *C.* — 12 resumendo *add C* ergo. — 13 est ‖ et *C.* — 14 sed ‖ et *C.* — 19 quod ‖ quia *C.* — 20 intenditur ‖ incenditur *C.*

1. ARISTOTE, *Metaphys.*, lib. VIII, cap. II, 1046 b, 4 : « καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί = et quae (potentiae) quidem cum ratione, omnes contrariorum sunt eaedem. ». Voir s. THOMAS, *Comm. Metaphys.*, lib. IX, lect. II. Voir aussi *ibid*, lib. V, lect. XII ; *De veritate*, q. XXII, a. 5, 5e sed contra : « Potestates rationales se habent ad opposita. » ;q. XXIII, a. 1, ad 9um; q. XXVI, a. 3; *De malo*, q. VI, 2c sed contra ; *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. VII, q. I, a. 1, ad 1um ; lib. IV, Dist. XLIX, q. I, a. 3, q. 2, ad 1um ; *Summa Theol.*, I P., q. LXII, a. 8 ; q. LXXXIX, a. 12 ; Ia - IIae, q. VIII, a. 3, q. 2, ad 1um ; q. X a. 2, sed contra. Dans le procès de 1326, voir P. G. THÉRY, *Archives*, t. I, p. 225, no 21, Eckhart cite encore ce texte. Nous avons lu primitivement : *Proprietates*. Il faut lire très probablement : *potestates* : « Potestates autem rationales sunt ad opposita. »

2. ARISTOTE, *Rhetor*. I,ca p. XI, 1369 b, 33 : « ὑποκείσθω δ'ἡμιν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησίν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν = Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia - IIae, q. XXXI, a. 1 : « Nam, sicut Philosophus dicit in I *Rhetoric.*, delectatio est quidam motus animae, et constitutio simul tota et sensibilis in naturam existentem. ». Cet article de s. Thomas n'est qu'un commentaire du texte cité d'Aristote.

3. Voir s. THOMAS, *Comm. de coelo et mundo*, lib. I, lect. XVII ; lib. II, lect. VIII. Voir *Archives*, t. III, p. 375, n. 4. Voir plus haut, p, 268, n. 3.

per se recurrit ad frigiditatem sibi naturalem ; et ORACIUS ait [1] : « *naturam furca expellas, cum usque recurrit* [2] ».

Decimo sic : omnis dissidencia, contrarietas, labor et amaritudo operacionis est in medio, ut dictum est supra [3] ; sed omnis accio Dei, utpote conferens esse post non esse [4], caret medio. Inter ens enim et non ens non est dare medium [5] ; ergo omne quod Deus agit, agit et disponit suaviter, ut hic dicitur [6].

Undecimo sic : omne agens intendit se alterum ; et quousque ad hoc attingat, labor est ; et gravis et amara omnis dissimilitudo et inperfeccio, quam dat. Si daret se ipsum alterum primo, omnium accio esset suavis hinc inde, agenti scilicet et pacienti, nec esset inter ipsos pungne amaritudo, sed dulcedo et suavitas. Deus autem dat se ipsum in omni accione ; igitur ipse disponit omnia suaviter, ut hic dicitur,

2 furca || furcam *E*. — 3 *In marg. E* : ·X· exposicio. — 3 dissidencia || dissedencia *C*. — 4 operacionis est in medio || in medio operacionis *C*. — 7 ergo || igitur *C*. — 9 *In marg. E* : ·XI· — 9 omne agens || agens omne *C*. — 11 quam || quod *C* ; *om E*. — 11 dat *om E*. — 14 ipsum *add C* primo.

1. HORACE, *Epistol.*, lib. I, *Epist.* X, ad Fuscum Aristium, n° 24 : « Naturam expellas furca, tamen usque recurret. » Nous avons conservé la lecture *cum* donnée par *E C*.

2. Pour comprendre exactement la portée de cette neuvième preuve, il faut en lire d'abord le résumé qu'en donne maître Eckhart lui-même : Est naturel aux choses créées tout ce que Dieu veut opérer et opère en elles. Mais tout ce qui est naturel est doux et suave. En effet, qu'est-ce que la délectation, si ce n'est le repos en ce qui est conforme à la nature? Par conséquent, Dieu opère avec suavité; avec les natures, il crée ce qui leur est doux et suave. Le développement qui précède cette preuve énoncée en syllogisme, est moins clair à première vue, mais se comprend par les explications même d'Eckhart qu'on vient de lire. Cet argument repose en dernière analyse sur la conversibilité des trancendentaux, de l'être et du bien, et aboutit à un optimisme profond, fondé sur l'estime des natures.

3. Voir page 274, n° 1, 2.

4. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLV, a. 1 ; etc...

5. S. THOMAS, *Comm. Metaphys.*, lib. X, lect. IX, expose longuement cette théorie des intermédiaires. Nous y lisons entre autres : « Inter opposita in contradictione nullo modo potest esse medium. Contradictio enim est oppositio, cujus altera pars ex necessitate adest cuicumque subjecto, sive sit ens, sive non ens. De quolibet enim ente vel non ente necesse est dicere quod sedet vel non sedet. Et sic patet quod contradictio non habet medium. ».

6. Cette dixième preuve repose sur des notions expliquées plus haut, par Eckhart : dans toute action qui suppose un intermédiaire, il y a une certaine inquiétude et douleur. Mais dans l'action de Dieu, c'est-à-dire dans l'acte créateur, il n'y a point d'intermédiaire. En effet il ne peut y avoir d'intermédiaire entre l'être et le non-être. Donc Dieu agit sans cette sorte d'inquiétude et de contrariété. Son action est donc douce et suave.

et « *requiescit ab omni opere* », sicut dicitur Gen. I [cap. II, v. 2]. Ipsum enim operari suave est et quies [1].

Duodecimo sic : omnis accio Dei est ex nichilo. Racio est quia ante esse nichil est, nisi nichil. Accio autem Dei et effectus sibi proprius est ipsum esse rerum. Supra primo : *creavit, ut essent omnia* »[2]; sed illa operacio, et ipsa sola, dulcis est et suavis, in qua aliquid confertur et nichil aufertur. Dulcissima vero et suavissima, in qua et per quam confertur optimum et radix sive medulla ipsa omnis boni, et in qua et per quam aufertur omne malum, fermentum, amaritudo et fex omnis boni et radix ipsa omnis mali ; sed omnis operacio Dei in creatura est collacio esse ex nichilo ; esse autem radix est et perfeccio omnis boni, ut supra dictum est ; nichil autem ipsum, utpote contradictorium ipsius esse, radix est consequenter omnis mali universaliter ; propter quod Ierem. II [v. 19] dicitur: «*scito et vide, quia malum et amarum est reliquisse te Dominum*». Certe *malum*, quia relinquens Deum, privatur omni bono ; *amarum*, quia subicitur consequenter omni malo. Formetur igitur breviter racio : suavis est omnis accio in qua bonum confertur, et nullum bonum aufertur, sed talis est accio Dei in creatura, ut dictum est. Igitur, sicut hic dicitur, « ATTINGIT A FINE USQUE AD FINEM », id est a non esse et nichilo ad ipsum esse, et « DISPONIT OMNIA SUAVITER » [3]. Ubi notandum quod

---

3 *In marg. E* : XII | — 3 accio || actus *E*. — 3 racio est *om C* est. — 5 primo *om E*. — 15 consequenter | cōm *E*. — 21 est accio || accio est *E*. — 23 id est... ad ipsum esse *om C*.

---

1. L'action de Dieu est en effet une action sans mouvement (S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. CIV, a. 1, ad 4um, etc, etc.). Or le mouvement (*motus*) et le repos (*quies*) s'opposent, II *Sent.*, Dist. XV, q. III, a. 2 : « ...quies proprie loquendo motui opponitur. Quia vero motus causat laborem in operationibus nostris, ut dicit Philosophus, I *Cœli et Mundi*, et XII *Metaphys.*, text. 51; inde consecutum est, ut quies labori opponatur. » Voir aussi I P., q. LXXIII, a. 2, Donc l'action de Dieu est une action dans le repos.

2. *Archives*, t. III, p. 338.

3. Nous avons déjà rencontré maintes fois les différentes notions qui forment cette douzième preuve, et aussi certaines confusions. Toute action de Dieu, dit Eckhart, procède du néant (voir sur le sens de la proposition *ex*, s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLV, a. 1, ad 3um). Avant l'être, en effet, il n'y a rien ; et cette action divine a comme effet propre l'être même. Eckhart renvoie à sa dissertation sur ce texte : *Creavit enim Deus ut essent omnia*, *Archives*, t. III, p. 338 sq. Jusqu'ici nous sommes en pleine métaphysique thomiste. Voici maintenant les déductions de l'esprit inventif d'Eckhart : est douce et suave toute action et seulement celle-là, qui donne quelque chose et n'enlève rien — nichil aufertur.



qui avaro daret 2 M^r [1] et auferret ipsi obolum, esset quidem ipsi dulcis collacio ; sed certe, quia avarus, esset ipsi molesta et amara oboli ablacio. Avarus enim eciam obolo eget, ut ait IERONYMUS [2]. Sic est de accione agentis omnis citra Deum, omnis operantis hoc scilicet ex hoc. Conferens enim unum hoc bonum, aufert aliud bonum hoc. Non sic de Deo, operante non ex hoc aut ex hoc, sed ex nichilo ; et hoc est quod hic dicitur : « ATTINGIT A FINE USQUE AD FINEM » ; finis enim a quo semper est non ens, finis autem ad quem, semper est ens, in Deo quidem et eius operacione ens et non ens simpliciter ; in hiis autem agentibus, que citra sunt, fines sunt ens hoc et non ens : hoc determinatum. Propter hoc agencia citra Deum non attingunt simpliciter a fine, sed a fine hoc, nec attingunt ad finem simpliciter, sed ad finem hunc. Sed hoc est proprium Deo, utpote requirens potenciam infinitam, attingere a fine simpliciter, qui est non ens vel nichil, et

1 2 || X *C*. — 1 auferret || auferri *C*. — 1 quidem || quid de *C*. — 2 molesta || molesti *C*. — 4 agentis omnis || omnis agentis *C*. — 4 Deum, omnis *om C* omnis. — 5 operantis || operantem *C*. — 5 scilicet || enim *E* ; *om C*. — 7 aut ex *om E* ex. — 11 fines || finis *E*. — 12 et *om*. *E* — 12 hoc determinatum || hic determinatum *C*.

L'action la plus douce et la plus suave, sera donc celle qui conférera le plus grand bien, la source et pour ainsi dire la moëlle de tout bien, et qui, par ailleurs, enlèvera tout mal, la racine même de tout mal. Or telle est l'action créatrice de Dieu : *collacio esse ex nichilo*. Cette action créatrice confère l'être, or l'être est la racine de tout bien ; *ex nichilo* : l'action créatrice fait disparaître le néant ; or le néant et l'être sont contradictoires. Comme l'être s'identifie au bien, le néant s'identifie au mal. Donc l'action créatrice de Dieu en conférant l'être, confère la source même de tout bien ; en enlevant le néant, enlève la racine même de tout mal. Donc l'action créatrice de Dieu est l'action la plus douce et la plus suave, comme il est dit au livre de la *Sagesse*. — Comme nous l'avons déjà remarqué, *Archives*, t. III, p. 356, Eckhart semble identifier le mal avec la négation absolue, et confondre ainsi négation et privation. Il y a aussi dans cette argumentation d'Eckhart, presque un jeu de mots : illa operatio, dit-il, et ipsa sola, dulcis est et suavis, in qua aliquid confertur, *et nichil aufertur*. Or dans l'action de Dieu, bonum confertur et nichil (sive malum) aufertur. Eckhart argumente de l'identité de formule. Mais à y regarder de près, ces deux formules identiques renferment des sens différents. Dans le premier cas, nichil aufertur, signifie : *on n'enlève rien*, c'est-à-dire dans le contexte, on donne sans prendre. Dans le second cas, nichil aufertur veut dire : *Dieu enlève le rien*, fait disparaître le néant. Il me semble qu'Eckhart joue ici sur les mots.

1. Dans *E C* nous avons M^r ; il s'agit de *Marks*.

2. S. JÉRÔME, *Epist.* C; *P. L.*, t. XXII, col. 826, n. 15: « Eget semper qui avarus est. » ; *Commentarius in Ecclesiasten ; P. L.*, t. XXIII, col. 1109 A : « Avarus igitur describitur, quod unum quam opibus expleatur, et quanto plus haberit, tanto plus cupiat. Flacci quoque super hoc concordante sententia, qui ait (Horat. I, 1 Epistol., epist. 2 ad Lidalium: semper avarus egat. » Eckhart veut prouver mainte-

attingere ad finem simpliciter, qui est ens simpliciter sive esse ; et hoc est quod hic signanter sequitur : « ATTINGIT A FINE USQUE AD FINEM FORTITER. » «FORTITER », ait, quia requirit potenciam infinitam [C. 71 v-1 ; E. col. 149] collacio esse ex nichilo. Hinc est quod actus creacionis non est communicabilis creature [1], sicut notavi in libro questionum.

Tredecimo, sic : omnis actio ab intra procedens [2] delectabilis est et suavis et vita est sive vivere ; suavis quidem, propter convenienciam actus et habitus, iuxta nomen suum : intus entis. Vita vero sive vivere est talis operacio, utpote non ab extra, sed ab intus et intimis procedens [3] ; per hoc enim vivum a non vivo distinguitur et discernitur quod vivum ex se ipso intus et ab intus movetur ; secus de non vivo aut mortuo. Deus autem, utpote causa prima et finis ultimus, intimus est omnibus que movet [4]. Hinc est quod illa opera omnia et sola que Deus in nobis operatur,

2 sequitur *add C* fortiter. — 2 a fine usque ad finem || etc. *C.*— 3 requirit potenciam || pot. req. *C.* — 3 fortiter, ait, quia requirit potenciam infinitam *dupl. E.* [col. 149]. — 7 *In marg. E* : ·13· exp. — 12 per || propter *C.* — 12 distinguitur || distiguitur *C.* — 15 intimus || vicinius *C.* — 16 opera omnia. *Haec lectio certa est in C ; in E :* opera o[mnia].

nant la majeure de son argument : est douce et suave, toute action — mais seulement celle-là — qui donne quelque chose sans rien enlever. Ainsi dit-il, celui qui donnerait à un avare deux marks et lui enlèverait l'obole à laquelle il a droit, ferait plaisir à cet avare en lui donnant ; mais en le privant de son obole, en la lui enlevant, il lui causerait de la peine. Et Eckhart ajoute : c'est ainsi que nous agissons ; en conférant un bien, nous en enlevons un autre. Mais Dieu n'agit pas de cette façon : il n'opère pas à partir de tel ou tel bien ; son action ne suppose rien ; il agit à partir du néant. Le point de départ de son action — finis a quo — est toujours le non être; le point d'arrivée — finis ad quem — c'est toujours l'être, sans aucune limitation. Pour nous, au contraire, nous partons toujours d'un non être limité et nous aboutissons à un être déterminé. Cette parole de la *Sagesse* : attingit a fine usque ad finem, c'est-à-dire : a fine *simpliciter*, usque ad finem *simpliciter*, ne peut s'appliquer à nous. — C'est la doctrine classique enseignée par saint Thomas.

1. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.* I P., q. XLV, a. 5 : Utrum solius Dei sit creare. S. Th. conclut : « Sic igitur impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare ; neque virtute propria, neque instrumentaliter sive per ministerium. ». — Ad 3um : « Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, sicut supra [I P., q. VII, a. 2] probatum est, relinquitur quod nulla creatura possit creare. »

2. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XXVII, a. 1 ; *De potentia*, q. X, a. 1.

3. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XVIII, a. 1, etc.

4. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. VIII, a. 1 : « Quamdiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse

et nos in illo et propter illum, utpote intimum, viva sunt. Omnia vero opera que operamur propter quid aliud extra ipsum, qui solus vere intimus est nobis et essencie illabitur[1], utpote esse, mortua sunt, eo quod in ipsis talibus operibus nos movet et movemur ab aliquo extra, sicut mortuum et iam non vivum. Nichil enim citra ipsum Deum essencie nostre illabitur, propter quod signantur dicitur Ysa. XXVI [v. 12] : « *omnia opera nostra operatus es in nobis,* » secundum unam litteram, et Ioh. [XIV, v. 10] : « *pater in me manens ipse facit opera* ». « *In me* », ait, quod propheta dicit : « *in nobis* »*;* propter quod signanter ait, secundum aliam litteram : « *omnia opera nostra operatus es nobis* ». Illa siquidem opera sola nobis proficiunt, nostra sunt et divina, que ab intus sunt, et in quibus Deus intimus movet, et nichil foris aut extra. Hinc est quod secundum Philosophum « *non laudamur nec vituperamur passionibus* »[2]. Passiones enim ab extra sunt[3], ab extra veniunt, non oriuntur ab intus, nec ab intra procedunt. Et hoc est quod parabolice dicitur, [Matth. XV, v. 11] : « *non quod intrat in os, coinquinat homines* » et infra :

---

1 intimum || minimum (?) *C.* — 2 aliud || aliquid *C.* — 3 intimus || intimius *C.* — 3 est || et *E.* — 5 et || ut *E.* — 6 iam || tam *E.* — 7 *In marg. E :* Ysa. — 9 in me || immo *E.*— 12 es || est *C.* — 15 non laudamur nec vit. pass || possionibus *(sic)* non laud. nec vit. *C.* — 19 infra || prima *C.*

---

autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest : cum sit formale respectu omnium quae in re sunt. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime. » *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXXVII, q. I, a. 1 : « Ex quibus omnibus aperte colligitur quod Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei... ». — Voir P. Denifle, *Archiv.*, t. II, p. 589, 7.

1. Voir *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. I ; *P. L.*, t. XLII, col. 1221 : « Daemones per energicam operationem non credimus substantialiter illabi animae ; sed applicatione et oppressione uniri. Illabi autem menti illi soli possibile est qui creavit, qui natura subsistens incorporeus, capabilis est suae facturae ». — Voir aussi *Archives*, t. III, p. 384, n° 1. — Voir sur ce point s. Thomas, *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. VIII, a. 5, ad 3um : « Angelus operans intra terminos corporalis quantitatis, corpora illabitur; non autem ita quod sit intra terminos essentiae suae, nec sicut pars, nec sicut virtus dans esse ; quia esse est per creationem a Deo. Substantia autem spiritualis non habet terminos quantitatis, sed tantum essentiae ; et ideo in ipsam non intrat nisi ille qui dat esse, scilicet Deus creator, qui habet intrinsecam essentiae operationem. ». — *De veritate*, q. XXVIII, a. 2, ad 8um : « Per hoc autem quod dicitur quod Deus solus animae illabitur... » ; *Summa Theol.*, III P., q. VIII, a. 8, ad 1um ; q. LXIV, a. 1 : « solus Deus illabitur animae. »

2. Voir *Archives*, t. III, p. 423, n° 1.

3. Voir s. Thomas, *Summa Theol.*, III P., q. XLVIII, a. 1, ad 1um : « Passio inquantum hujusmodi, habet principium ab exteriori. »

[v. 18] « *que autem procedunt de ore, de corde exeunt, et ea coinquinant hominem* [1]. »

Decimo quarto : « DISPONIT OMNIA SUAVITER », quia primo sitim saciat accio Dei. Primo enim distare facit a non ente, sive nichilo, a potencia, a dissimilitudine Dei [2], que omnia amara sunt. Accio igitur Dei conferens esse, primo tollit premissa que amara sunt ; et sitis boni dulcis et suavis. Omnia que post adveniunt et superveniunt, iam sitim nudam et plenam non inveniunt, propter quod nec plene dulcia sunt, nec suavia. Sitis autem quanto maior est, tanto potus dulcior est et suavior, ut dictum est supra in exemplo ex TULLIO [3]. Ad hoc facit Matth. V [v. 5] : « *beati qui siciunt, quoniam ipsi saturabuntur* » [4].

Decimo quinto : « DISPONIT DEUS SUAVITER ». Deus enim, in quantum bonus, agit et producit res ; « *quia enim bonus est sumus* », ut ait AUGUSTINUS, I *De doctrina chris-*

---

3 *In marg. E :* ·14ᵃ· exposicio ; *in textu* : 14ᵃ. — *in C* decimo quarto. — 3 quia ‖ et *C*. — 4 saciat ‖ faciat *E*. — 8 post ‖ preter *C*. — 9 nec *om E*. — 11 ex ‖ de *C*. — 14 *In marg. E*: ·15· ; quinta decima *C*.

---

1. Eckhart continue dans ce treizième argument à prouver que l'action de Dieu, et seule l'action de Dieu, est délectable. Voici la suite de ses raisonnements :

A. — Toute action immanente, qui a son principe à l'intérieur même de l'être agissant, est délectable et suave. Elle correspond à l'être même de cet être agissant. — La vie, par exemple, est une action immanente. Ce n'est pas un mouvement imposé de l'extérieur. C'est un mouvement qui procède de l'intérieur.

B. — Or, Dieu, cause première et fin dernière, agit par le dedans. C'est pourquoi seules les œuvres dont il est l'inspirateur et le moteur sont bonnes. Ce qui est fait en dehors de lui, est mort ; de plus il faut remarquer que les œuvres faites par passion ne sont pas des œuvres vivantes. Elles ont en effet leur principe à l'extérieur.

C. — Donc l'action de Dieu est douce et suave.

2. Je n'insiste pas ici sur l'explication de ce terme. Nous y reviendrons longuement dans l'exposé de la doctrine d'Eckhart. — Voir P. DENIFLE, *Archiv.*, t. II, p. 589, 25 ; 590, 10.

3. Voir p. 270, n. 1.

4. L'action de Dieu, dit Eckhart dans ce quatorzième argument, assouvit la soif. Elle fait sortir en effet du non être ou du néant, en communiquant l'être ; elle fait sortir de la puissance, en actuant la matière première ; elle fait disparaître la dissimilitude en donnant à l'être créé quelque ressemblance avec la cause incréée. Or la dissimulitude, la puissance, le non être ont pour ainsi dire, un goût amer, en ce sens qu'ils sont des appels à l'être, qui ne trouvent leur réalisation que dans l'être. Mais un goût amer donne soif. Donc en supprimant cette saveur amère, l'action de Dieu calme la soif, et donne un goût suave et doux ; et plus la soif est grande, plus son apaisement donne de bien-être ; et c'est le cas pour l'action divine, qui comble le plus grand désir possible, en faisant passer sa créature, du non être à l'être.



tiana [1]. Bonum autem, ut bonum, ex se dulce est et suave; et hoc est quod hic dicitur : « DISPONIT OMNIA SUAVITER ».

Decimo sexto. Notandum valde est quod : « ATTINGERE A FINE USQUE AD FINEM ET DISPONERE OMNIA SUAVITER », hic attribuitur Deo sub nomine sapiencie. Sapientis enim est ordinare, ut dicitur I° *Metaphysice* [2], in finem ,et per media conveniencia fini [3]. Ubi notandum quod omnis accio cuius principium est natura, ad unum est, sicut et ens omne natura unum est [4]. Accio vero cuius racio est principium, sive intellectus, ad multa esse potest, sicut et racio ipsa multorum et ad multa est, secundum illud PHILOSOPHI : « *potestates racionales ad opposita sunt* [5] » ; et iterum : « *anima quodammodo est omnia* [6] ». Ordinans autem quippiam in finem et per media consona fini, necesse habet plura concipere. Ordo enim omnis plurium, et inter plura [7]. Hinc est ergo quod Deo racione solius sapiencie [C = 71^{v-2}] proprie convenit, sicut hic dicitur « ATTINGERE A FINE USQUE AD FINEM », inquantum res singulas in fines proprios dirigit, et « DISPONERE [E = col. 150] OMNIA SUAVITER », inquantum hoc facit per media consona propriis finibus singulorum.

---

3 *In marg. E :* ·16· — 4 a fine *om C.* — 6 Metaphysice *add C* primo. — 8 cuius *om C.* — 9 unum est *om C* est. — 11 et *om C.* — 15 enim omnis *om C.* — 16 Deo *add C* sub. — 17 ad || in *C.*

---

1. S. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, lib. I, cap. XXXII ; *P. L.*, t. XXXIV, col. 32, n° 25.

2. ARISTOTE, *Metaphys.*, I, éd. Berlin, 982 a, 17 : « Οὐ γὰρ δεῖν ἐπιτάττεσθαι τὸν σοφὸν, ἀλλ' ἐπιτάττειν = non enim ut sapienti praecipiatur, sed ut illi, praecipiat. » La version utilisée par s. Thomas dit : « non enim ordinari, sed sapientem ordinare oportet. » *Comm. Metaphys.*, lib. I, lect. II. — Voir aussi s. THOMAS, *Summa Theol.*, IIa - IIae, q. LXXXIII, a. 1 ; q. LXXXVIII, a. 1 ; *Comm. Sent.*, lib. IV, Dist. XXXVIII, q. I, a, 1 ; *Contra Gentes*, lib. II, cap. XXIV ; *De veritate*, q. VI, a. 1.

3. Les deux conditions sont requises pour qu'il y ait véritable ordination : a) ordinare ad finem ; b) Proportio medii ad finem. Voir s. THOMAS, *Contra Gentes*, lib. II, cap. XXIV ; *Summa Theol.*, Ia - IIae, q. CII, a. 1 : « Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur. Primo quidem quod aliqua ordinentur ad debitum finem... secundo oportet quod id quod est ad finem, sit proportionatum fini. »

4. S. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia - IIae, q. X, a. 1, ad 3um : « Naturae semper respondet unum, proportionatum tamen naturae. » ; *De potentia*, q. IX, a. 9, ad 1um, in fine.

5. ARISTOTE, *Metaphys.*, lib. VIII, cap. II, 1046 b. 4. Voir p. 277, n. 1.

6. Aristote, *De anima*, III, 431 b.21 ; "Ειπωμεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα. Voir s. THOMAS, *Comm. de Anima*, lib. III, lect. XIII ; etc...

7. Voir s. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XX, q. I, a. 3, questiuncula II ; *Summa Theol.*, IIa - IIae, q. XXVI, a. 1

Decimo septimo : « DISPONIT DEUS » et ipse solus « OMNIA SUAVITER », quia ipse, et solus ipse, « *universa operatur propter semetipsum* », ut dicitur Proverb. XVI [v. 4] et sic non requirit in hiis que agit et in quibus agit, quare [5] aut meritum sive disposicionem ; quinimmo ipse disponit et dat disposicionem sive meritum passo ; et hoc est quod signanter hic dicitur : « ATTINGIT A FINE USQUE AD FINEM FORTITER, ET DISPONIT OMNIA SUAVITER ». Et perit questio qua dubitatur quomodo disposicio possit esse suavis, cum disposicio sit respectu finis et propter finem ; suavitas autem non est respectu alicuius finis, sed est ipse finis, sua vi, non alterius[1] gracia. Dicendum est enim quod actio Dei in creaturis, ipsa que est finis, ipsa est simul et disposicio, quinimmo ipsa prius natura est finis quam disposicio. Argumentum, signum et exemplum huius est conveniens valde, si pertractetur in corporibus. In primo siquidem corpore quod est celum, dimensiones sequuntur et posteriores sunt natura, et sequuntur formam [2] ; in corporibus autem inferioribus, e converso, dimensiones precedunt formam in materia [3]. Alias responsiones premisse dubitacionis vide super isto : « *flores mei fructus* » Eccl. XXIV [v. 23] [4].

---

1 *In marg. E* : ·17· — 1 et || ut *E*. — 7 usque ad... suaviter *om C*. — 9 possit || potest *C*. — 10 respectu || de *E*. — 10 autem || aut *C*. — 11 sua vi || vi sua *C*. — 14 natura || non *C*. — 16 corporibus || cordibus *C*. — 16 corpore || corde *C* — 18 corporibus || cordibus *C*. — 18 autem *om C*. — 19 precedunt || procedunt *C*. — 20 dubitacionis || dubitaciones *E*.

---

1. Voir *Commentaire sur l'Écclesiastique*, dans *Archiv für Lit. u. Kirchengeschichte*, t. II, p. 569 : « Suave est quod sua vi trahit... ». C'est une réminiscence et une transposition d'un texte de Cicéron. Voir p. 270, n. 1.

2. Voir s. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XV, a. 1, ad 1um : « Ad primum ergo dicendum, quod per hoc quod dicitur : Fiant luminaria in firmamento cœli Gen. I, 14, non intelligitur quod hujusmodi corpora luminarium secundum esse suum specificum ex praejacenti materia facta sint, sed eorum substantia prius existente, tunc primo virtutes determinatae eis collatae sunt, ex quo ultimum complementum sui acquisiere. »

3. Voir s. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. IV, Dist. XI, q. 1, a. 1, q. 3, 4 obj. : « Praeterea, secundum Averroem in lib. *De substantia orbis*, et in I *Physic.*, oportet in materia praeintelligere dimensiones ante formas substantiales aliquo modo in generalibus et corruptibilibus, alias non possunt esse diversae formae in diversis partibus materiæ, cum divisio non fiat nisi secundum quantitatem. Sed dimensiones manent. Ergo et forma substantialis manet. ». s. Thomas répond : « Quod dimensio, quæ praeintelligitur ante formam substantialem in materia, non habet esse completum, quia non est dimensio terminata : terminatio enim est per formam. » Voir aussi, *ibid.*, Dist. XII, q. I, a. 2, q. 3, a. 6 ; a. 3, q. 1, ad 3um ; Dist. XLIV, q. I, a. 1, q. 1, ad 3 uem ; *De veritate*, q. V, a. 9, ad 6 um.

4. Eckhart fait sans doute allusion aux passages de son *Comm. sur l'Ecclésiastique*. Voir *Archiv.*, t. II, p. 571, 2 sq. ; 576, 1 sq.

1 Decimo octavo: sciendum quod forma substancialis, non habet contrarium [1], et secundum se nec est principium alte-

1 *In marg. E.* 18. — 2 Alteracionis ‖ altercacionis *E.*

Ce nouvel argument d'Eckhart n'est pas facile à saisir à première lecture. Eckhart veut prouver que Dieu, selon la *Sagesse*, dispose toutes choses avec suavité. Pour arriver à cette conclusion, voici la suite de son raisonnement :

A. Dieu et Dieu seul agit pour lui-même, c'est à dire en vue de sa propre gloire. Agissant pour lui-même, il ne suppose pas dans les êtres dans lesquels il agit, de motifs d'action (quare), comme si ces êtres étaient le principe et la fin de leurs opérations ; il ne suppose dans ces êtres ni mérite, comme si ces êtres pouvaient mériter d'être l'objet de l'action de Dieu, ni disposition, comme s'ils pouvaient se disposer à l'action de Dieu. En conférant l'être, Dieu donne avec l'être, le mérite et les dispositions ou puissances d'évolution.

B. Or agir pour soi-même, être fin de son opération, c'est être suave, agir avec suavité. En effet, la suavité n'agit pas en vue d'autre chose, mais pour elle-même ; d'elle-même, elle attire, elle est fin.

C. Donc, Dieu, agissant pour lui-même, agit par suavité et douceur.

Mais, poursuit Eckhart, n'y a-t-il pas contradiction dans les termes de la *Sagesse* : *disponit suaviter*. La disposition est toujours en vue d'une fin ; on est disposé à autre chose que soi ; et la suavité, est fin par elle-même. Cette objection trouve sa solution dans les principes posés. Dieu en même temps qu'il dispose, est fin de toutes créatures, il agit donc avec suavité ; et il est fin avant de disposer. La fin de plus est présupposée à la disposition ; par nature, elle est première. Nous en avons un exemple dans le monde des corps. Dans les corps inférieurs, — selon la physique médiévale — les dimensions (dispositions) précèdent la forme (fin : forma et finis coincidunt) ; mais dans le premier corps qui est le ciel, ce qui est premier par nature, c'est la forme ; les dimensions suivent. A plus forte raison, dans l'action de Dieu : ce qui est premier dans les êtres créés, c'est la fin. Les dispositions suivent. Dieu est principe et fin, ajoute Eckhart, dans son *Commentaire de l'Ecclésiastique*, *Archiv*, t. II, p. 571, 3. Etant lui-même la fin de tout, il agit donc avec suavité, puisque la suavité est à elle-même sa propre fin.

1. ARISTOTE, *Metaphys.*, XI, 1068 a, 10 : « κατ'οὐσίαν δ'οὒ διὰ τὸ μηθὲν εἶναι οὐσίᾳ ἐναντίον = propterea quod substantiae nihil contrarium est. » — Voir s. THOMAS, *Comm. Metaph.*, lib. XI, lect. XII : « Videtur autem hoc quod dictum est « substantiae nihil est contrarium » falsum esse, cum ignis manifeste appareat contrarius aquae ; et cum Aristoteles in primo de Coelo probaverit quod cœlum non est corruptibile, quia non habet contrarium ; alia vero corpora quae sunt corruptibilia, contrarium habent. Dixerunt igitur quidam, quod toti substantiae compositae, non est aliquid contrarium quia oportet contrariorum esse unum subjectum ; sed formae substantiali nihil prohibet esse contrarium. Dicebant enim quod calor est forma substantialis ignis. Hoc autem non potest esse verum quia formae substantiales non sunt sensibiles per se. Et iterum manifestum est quod calor et frigus in aliis corporibus sunt accidentia. Quod autem est in genere substantiae, nulli potest accidens esse » Voir aussi *Comm. Phys.*, lib. I lect. X, XII ; *Comm de coelo*, lib. I, lect VI, ad finem : « Unde dicendum est quod, sicut ipse etiam post dicit, substantiae nihil est contrarium secundum compositum, vel secundum materiam, vel secundum formam substantialem ; est tamen aliquid sibi contrarium secundum propriam dispositionem ad talem formam, sicut ignis dicitur esse contrarius aquae contrarietate calidi et frigidi. » s. THOMAS disserte longuement aussi sur cette question dans son *Comm. de sensu et sensato*, lect. X.

racionis et transmutacionis [1], sed sine murmure sive contradictione sive renisu materie et sine medio inest et informat materiam [2] suaviter et in silencio omnis alteracionis. Deus autem sapiencia ipse est actualitas et forma actuum omnium et formarum [3]. AUGUSTINUS, *De vera religione*, cap. XVIII : « *omne formatum, inquantum formatum est, et inquantum formari potest, ex Deo est* [4] » ; et hoc est quod hic dicitur : « DISPONIT OMNIA SUAVITER ».

Adhuc autem decimo nono : advertendum est, quod ipsum fieri rerum quod est a causis mediis et secundariis, utpote inperfectum et citra finem, ex sui natura amarum

---

1 transmutacionis ‖ transmutaciones *E*. — 1 sive ‖ sine *C*. — 2 sive ‖ sine *C*. — 5 et *om E*. — 5 *In marg. E :* Augustinus. — 6 XVIII ‖ XXXV *EC*. — 9 *In marg. E*. 19. — 9 est *om E*. — 10 mediis ‖ mediatis *E*. — 11 sui ‖ suia *(sic) C*.

---

1. La forme substantielle, en effet, d'après la doctrine exposée si fréquemment par s. Thomas, n'est ni principe, ni cause de changement ou de mutation. Pour toute mutation, il faut un sujet premier, qui est la matière ; une privation qui justifie le passage de la puissance à l'acte ; un principe actif, cause de ce passage. Au terme de ce mouvement nous avons une forme soit substantielle, soit accidentelle. La forme substantielle de l'engendré est fin et non principe de la génération, qui exige une matière préalablement privée de cette forme.

2. S. THOMAS, *Comm. Sent.*, Dist. II, q. II, a. q. 1 : « sicut enim inter materiam et formam nihil cadit medium in esse quod prius sit in materia quam forma substantialis... »

3. Dans le Prologue de l'*Opus Tripartitum*, nous trouvons cette doctrine : « Ipsum enim esse, comparatur ad omnia sicut actus et perfectio, et ipsa actualitas, etiam formarum », P. DENIFLE, *Archiv*, t. II, p. 537, 24.

Dans l'acte de condamnation de 1326, nous lisons aussi cette formule, jugée suspecte par les censeurs de Cologne : « Esse est ipsa actualitas omnium formarum. » G. THÉRY, *Archives*, t. I, p. 171. Dans sa défense, Eckhart fait remarquer *(ibidem*, p. 193, n° 3) que sa doctrine reproduit l'enseignement même de s. Thomas. Ce dernier écrit, en effet, *Summa Theol.*, I P., q. III, a. 4 : « Esse est actualitas omnis formae vel naturae. » Voir aussi, *ibid.*, q. IV, a. 1, ad 3um : « Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum », formule dont se rapproche Eckhart dans le prologue de l'*Opus Tripartitum*. — Plus loin, s. THOMAS écrit encore : « Esse enim est actualitas omnis rei », I P., q. V, a. 1 ; « Actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae », I P., q. LIV, a. 1. Voir aussi *De potentia*, q. VII, a. 2, ad 9um : « Unde patet quod hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum. »

C'est donc à peu près dans les mêmes formules que s. Thomas que s'exprime Eckhart dans le prologue de l'*Opus Tripartitum*, et dans sa réponse à ses accusateurs. Notons que maître Eckhart ne dit pas seulement : actualitas, mais actualitas et forma. De plus, pour Eckhart, l'*esse* est-il réellement et essentiellement distinct de Dieu, l'Ipsum esse subsistens. Je ne suis pas encore pour l'instant en mesure de trancher cette question.

4. S. AUGUSTIN, *De vera religione*, cap. XVIII ; *P. L.*, t. XXXIV, col. 137, n° 6 : « Omne formatum, inquantum formatum est ; et omne quod nondum formatum est, inquantum formari potest, ex Deo habet. »

est, inquietum est [1]. Ipsum autem esse, quod a Deo et ab ipso solo est, quietum est, utpote perfectum et finis. Constat autem quod ipsum fieri nec est [2], nec fieri est sine esse, quinimmo ipsum fieri semper fundatur et figitur in quodam esse, et est quoddam esse [3], et sic ipsum fieri in ipso esse quiescit et silet [4] ; et in ipso esse, suave fit et dulcescit sibimet et ei quod fit. Esse autem omne a Deo et in Deo est, inquantum esse est. Ergo Deus sapiencia, sicut hic dicitur, « DISPONIT OMNIA SUAVITER », nichil citra.

Vigesimo notandum, quod in omnibus premissis exposicionibus cum dicitur : « ATTINGIT A FINE USQUE AD FINEM » li « A FINE » semper accipitur pro termino a quo recedit et educitur agentis accio. In hoc autem modo XX° li « A FINE » accipietur pro fine iama depto et consecuto, ad quem terminatur agentis accio, ut sit sensus : quod Dei sapiencia a fine adepto ad quem movet, recurrit ad finem ipsum a quo primo incipit [5], secundum illud Eccle. I [v. 7] : « ***ad locum unde exeunt flumina revertuntur ut iterum fluant*** ». Ad huius

6 dulcescit || dulce silet *E*. — 8 Ergo || igitur *C*. — 8 sicut || ut *E*. — 10 *In marg. E*. XX. — 13 hoc || huius *C*. — 18 huius || cuius *C*.

1. Voir plus haut, p. 278, n. 3.

2. En ce sens que ce qui devient, n'est pas : « Fieri alicujus rei permanentis potest accipi dupliciter. Uno modo proprie ; et sic dicitur res fieri quamdiu durat motus, cujus terminus est rei generatio, et sic quod fit non est in permanentibus », S. THOMAS, *De veritate*, q. XXVIII, a. 9, ad 10um.

3. Fieri est quoddam esse, si on prend le mouvement à son terme : « Fieri dupliciter potest accipi. Uno modo secundum quod pertinet ad motum præcedentem esse rei quae fieri dicitur ; et sic oportet quod fieri rei praecedat duratione factum esse... Alio modo dicitur fieri ipsa terminatio motus, esse inducentis ; sicut illuminari signatur per modum fieri, et hoc ipsum quod dicitur terminari ; et hujusmodi fieri non praecessit tempore factum esse, nec differt ab eo nisi ratione... », S. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. III, q. V, a. 2, ad 5um. Voir aussi *Summa Theol.*, I P. q. XLV, a. 2, ad 3um.

4. Puisque l'être est le terme du mouvement.

5. Voilà du raffinement exégétique. Dans : attingit a fine usque ad finem, l'expression *a fine* peut avoir deux sens principaux. Elle peut signifier le point de départ d'un être agissant, en action vers un point d'arrivée. *A fine*, est le *terminus a quo* ; *ad finem*, le *terminus ad quem*. Ce sens général a été sous-entendu dans les dix-neuf arguments précédents. Mais *a fine* peut signifier aussi un but déjà atteint — *terminus ad quem* — où vient s'achever l'action de l'être agissant, action qui imite le mouvement circulaire. La signification générale du texte de la *Sagesse*, serait donc celui-ci : l'être des créatures a son principe dans l'être même de Dieu ; et l'action de Dieu imprime à ses créatures un mouvement de retour vers l'être divin, qui est donc à la fois principe et fin, mais principe toujours actuel, puisqu'il est le souverain être de Dieu. — Sur le mouvement circulaire, voir P. HUGUENY, *Circulaire, rectiligne, helicoïdal*, dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1924, p. 427.

evidenciam notandum, quod omnis motus est spericus[1] ab eodem in idem[2], preter solum motum inferiorum corporum elementorum [3], scilicet, qui motus est rectus sursum aut deorsum [4], quamvis et ille spericitatem participet a motu orbis ut generacioni deserviet. Terra tamen utpote infima et fex elementorum et corporum omnium, hoc motu privatur [5], sed et ipsa, utpote centralis per reductionem, sapit motum spericum, sicut plenius notavi super primo capitulo Genesis, *De natura et corrupcione elementorum* [6]; hinc est quod et ipsa sensibilia accidencia sperice se diffundunt, sicut patet ex commentatore super secundo *De anima*, capitulo *De olfactu*. Probat enim quod si odor cadaverum vultures sive tigrides movet a quingentis leucis, necesse [C = fol. 72r-1] est ut speram inpleverit hinc inde equaliter, cuius spere dyameter sit mille leuce [7]; propter

7 et || ut *C*. — 9 primo || illud *C*. — 9 et corrupcione || ordine *C*. — 13 movet || movit *C*.

1. Voir s. THOMAS, *Comm. de coelo et mundo*, lib. I, cap. II, lect. IV : « Cum igitur corpus simplex sit naturaliter prius mixto, consequens est quod motus circularis est proprius et naturalis alicujus corporis simplicis ». Voir toute leçon.

2. Voir s. THOMAS, *ibid.*, lect. VIII : «... motus circularis est ab eodem in idem »... « Totus autem motus circularis est quidem de eodem in idem secundum subjectum, sed est de uno in aliud differens sola ratione. »

3. S. THOMAS, *ibid.*, lect. IV, passim.

4. S. THOMAS, *ibid*, lect. IV : « Est enim comparatio motus circularis ad motum rectum, qui est sursum vel deorsum, sicut comparatio circuli ad lineam rectam. »

5. Au début de ce commentaire, (voir *Archives*, t. III, p. 324, 9 ; 325, 4), Eckhart écrit : « Terram, quae est infima omnium corporum... Terra opaca est, gravis, et frigida et fex elementorum ». Voir aussi le premier commentaire sur la Genèse, ms. de Cues, fol. 8r 1. Nous éditerons bientôt les deux commentaires sur la Genèse.

S. THOMAS, *Comm. de coelo et mundo*, lib. I, cap. II, lect. IV, expose la même doctrine : « Illa circulatio ignis vel aeris non est eis naturalis, quia non causatur ex principio intrinseco ; neque iterum est per violentiam, sive contra naturam ; sed est quodam modo supra naturam, quia talis motus inest eis ex impressione superioris corporis, cujus motum ignis et aer sequuntur secundum completam circulationem, quia haec corpora sunt cœlo propinquiora ; aqua vero secundum circulationen incompletam, scilicet secundum fluxum et refluxum maris ; terra autem, velut remotissima a cœlo, nihil de tali permutatione participat, nisi secundum solam alterationem partium ipsius. »

6. Voir ms. Cues, fol. 8r-1 ; d'Erfurt, col. 19. Nous n'insistons pas ici sur cette question devant y revenir, dans l'édition des deux commentaires sur la Genèse.

7. AVERROES, *De anima*, lib. II, cap. V ; éd. Venise, 1562, fol. 100v : « Videmus enim quod multa animalia moventur ad nutrimentum per spacium multarum dietarum, sicut apparet in vulturibus, et sicut apparet de tigribus, quae venerunt ad locum praelii, quod accidit in terra Graecorum a remotis regionibus. Et quando iam posuimus quod omne sensibile quod comprehenditur per medium aequaliter, debet sentiri ex omnibus partibus, nisi aliquid impediat, unde necesse est, ut istud

hoc PHILOSOPHUS probat [E = col. 151] hunc motum tantum, spericum scilicet, esse unum, simplicem et continuum [1]. Secundo nota, quod finis ut sic nichil principiat, et universaliter omnis effectus et omne procedens ab alio ut sic nichil producit [2]. Hinc est primo quod Filius in divinis necessario

---

2 continuum ‖ conclusum (?) *C*. — 3 *In marg. E* : nota bene. — 5 necessario ‖ necesse *C*.

---

corpus vaporosum sit centrum unum, et quod sua semidiameter sit secundum longitudinem linearum, unde veniunt ista animalia ad suum cibum, ut dicitur quod vultures moventur a quingentis miliaribus : sed impossibile est ut corpus parvum extendatur, donec recipiat tales dimensiones, cum impossibile est ut materia recipiat extensionem ad tale ultimum... Et etiam, si ita esset, tunc illud corpus sphaericum non odorabile necesse esset ut penetraret aerem secundum totum, aut quod aer recedent a loco suo... ». — S. THOMAS, *Comm. de anima*, lib. II, lect. XX, ne fait que citer, en passant, l'exemple des vautours : « Cum enim odor cadaveris usque ad quingenta milliaria, vel amplius, a vulturibus sentiatur... ». Mais Albert le Grand s'y arrête complaisamment. Eckhart a-t-il suivi ici directement Albert le Grand ? Je n'ose l'affirmer absolument, bien que la comparaison des deux rédactions m'incline à le supposer. ALBERT LE GRAND écrit : « Diximus autem quod sensata sphaerice in circuitu generantur : diffunditur autem odor alicujus in circuitu per quingentas leucas ad minus : cum autem a centro rei odoriferae distet odor diffusus per quingentas leucas, tunc diametri sphaerici odoris sunt mille leucarum in circuitu ; et replet odor sphaerice diffusus totum spatium illud...Quod autem ad spatium aliquando extendatur, experimento constat : caede enim grandi facta in terra Graecorum, advenerunt ad cadavera vultures et tigrides ab odore tracti, qui numquam ante in terra illa visi fuerant : et locus propinquior ubi ante fuerant visi, a loco caedis distabat spatio quingentarum leucarum. » *Comm. de anima*, lib. II, Tr. III, cap. XXV ; éd. BORGNET, t. V, p. 277 B.

1. C'est dans le *De coelo et mundo*, qu'Aristote, et à sa suite s. Thomas, énumèrent ces qualités du cercle et du mouvement circulaire.

a) Le cercle et le mouvement circulaire, possèdent d'abord le caractère de l'unité. Voir s. THOMAS, *Comm. de cœlo*, lib. II, cap. IV, lect. V : « Omnis autem rectilinea figura continetur a pluribus lineis, et non ab una sola (una enim sola linea recta non porrigitur nisi ad unam partem, de ratione autem figurae est quod sit terminata ex omni parte) ; sed circularis figura comprehenditur ab una sola linea, quae undique porrigitur. In unoquoque autem genere unum est prius multitudine, et simplex est prius compositis. »

b) Le mouvement circulaire est un mouvement simple. S. THOMAS, *ibid.*, lib. I, cap. IV, lect. VIII ; passim.

c) C'est un mouvement continu. *Ibid.*, lib. II, cap. VI, lect. VIII, in fine : « Sic igitur manifestum est quod maxima velocitas cujuslibet motus irregularis, vel est in principio, vel in medio, vel in fine. Sed haec tria non est accipere in motu circulari caelestis corporis neque quantum ad tempus, cum sit sempiternus, secundum ejus opinionem ; neque enim quantum ad longitudinem, id est quantum ad figuram loci, quae est secundum lineam circularem, quae quidem est conducta, quasi circulariter in seipsam rediens ; et est infrangibilis, non divisa in actu, ut possit ibi actu designari principium et finis. »

2. Eckhart parle ici d'une façon très formelle. Aucun effet, en tant qu'effet, ne peut être cause. De même, ce qui procède d'un être ne peut être principe, mais *principiatum*. Il en est de même pour la fin, en tant que telle. Elle est fin et non principe.

est alius a patre [1] ; hinc est secundo quod Filius non generat [2], sed nec nos facit filios Dei, inquantum Filius, secun-

2 filius || alius *C*. —

1. Il est nécessairement autre, comme l'engendré est autre que l'engendrant. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XXXI, a. 2 : « Utrum Filius sit alius a Patre ». S. THOMAS conclut : « Hoc autem nomen *alius*, masculine sumptum, non importat nisi distinctionem suppositi. Unde convenienter dicere possumus quod *Filius est alius a Patre ;* quia scilicet est aliud suppositum divinae naturae, sicut est alia persona, et alia hypostasis ». Voir aussi *Comm. Sent.*, lib. I, dist. IX, q. I, a. 1 : « Utrum Filius sit alius a Patre » ; *ibid.*, Dist. XIX, q. I, a. 1 ; Dist. XXIV, q. II, a. 1, ad 3um. — Le Fils est autre que le Père, d'une distinction de suppôt et non point de nature ; il est autre, mais non pas comme un effet est autre que sa cause. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XXXIII, a. 4 ; *De potentia*, q. II, a. 1, ad 10um.

2. Le fils en tant que fils n'engendre pas ; il est engendré. Voir s. THOMAS, *De potentia*, q. IX, a. 9, ad 1um : « Dicendum quod ideo dicit Augustinus quod non est dicendum quod Filius non potuit generare, sed non oportuit ; quia non ex impotentia Filii est quod non generat ; ut hoc quod dicit *non potuit*, sumatur privative, et non simpliciter negative ; per hoc autem quod dicit quod *non oportuit*, significat quod sequeretur inconveniens, si in divinis Filius alium filium generaret ». Cette remarque de s. Thomas et son exégèse du texte de s. Augustin ne contredisent pas la doctrine d'Eckhart. Car, si par impossible, le Fils de Dieu engendrait un autre Fils, ce ne serait pas en qualité de Fils, mais en vertu de son pouvoir de Père. Voir aussi s. THOMAS, *ibid.*, ad 2um, 3um.

Reprenons cette doctrine d'Eckhart, pour l'examiner et la juger.

a) Tout ce qui est fin, en tant que fin, ne peut-être principe, et tout effet, en tant qu'effet, ne peut-être cause. Cette formule est admissible, si on entend la fin, comme terme.

b) Dans la Très sainte Trinité, le Fils étant engendré par le Père, est donc distinct du Père ; ce qui est évident pour le croyant.

c) Mais parce qu'il est l'engendré, et en tant qu'engendré, il n'engendre pas. Eckhart ne parle donc pas ici de l'essence du Fils — commune aux trois personnes — mais de la propriété du Fils qui est la *filiation*. Et Eckhart nous dit qu'en tant que Fils, il ne peut être père. Ce qui est exact.

d) Le Fils en tant que Fils, ne nous fait pas fils de Dieu. Cette doctrine aussi est juste. Nous rendre fils de Dieu est une opération *ad extra ;* et par conséquent, non pas œuvre de telle Personne divine, mais œuvre de la Trinité toute entière.

e) Il appartient au Père seul d'adopter ou d'engendrer des fils : solius enim Patris est adoptare vel generare filios. La doctrine d'Eckhart sur ce point a besoin de correctif. Le maître se laisse là encore, conduire par son esprit logistique, son goût de la déduction :

1. — On peut dire : solius Patris est generare *Filium ;* car cela s'entend uniquement de la génération éternelle, et de la *paternité* qui est la propriété même de la première personne, et qui le constitue comme personne distincte du Fils et du Saint-Esprit.

2. — On ne peut pas dire en toute exactitude: solius enim Patris est adoptare vel generare *filios.*

Engendrer des fils, en effet, ne peut se dire pour Dieu, que par rapport aux créatures, par conséquent ne peut se comprendre que d'une opération *ad extra.* Comme toute opération *ad extra,* notre adoptation comme fils de Dieu, n'est donc pas œuvre d'une seule personne de la Trinité, mais de la Trinité toute entière. Voir

dum illud Marc. [X, v. 40] : « *non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a patre meo* » ; propter quod Ioh. XIV [v. 8] dicitur : « *ostende nobis patrem* ». Solius enim Patris est adoptare vel generare filios [1]. Sic ergo productum et maxime finis, utpote ultimum, nichil efficit, nichil producit, inquantum finis [1], nisi induat racionem efficientis. Hinc est

5 finis *om C.* — 6 induat || inducat *C.*

s. Thomas, *Summa Theol.*, III P., q. III, a. 4, ad 3um : « Assumptio quae fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quamdam participationem divinae naturae secundum assimilationem ad bonitatem illius... Et ideo hujusmodi assumptio communis est tribus Personis... ». — *Ibid.*, q. XXIII, a. 2 : « Quamvis autem generare in divinis sit proprium personae Patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati, propter unitatem naturae : quia ubi est una natura, oportet quod ibi sit una virtus et una operatio... Et ideo homines adoptare in filios Dei convenit toti Trinitati ». Voir aussi *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. X, q. II, a. 1, q^a. 2.

Pour employer le langage théologique, Dieu est père *personaliter* vis-à-vis de la seconde Personne de la Trinité ; vis-à-vis de nous, il est père aussi, mais *essentialiter*, c'est-à-dire non plus par sa propriété de Père, mais par son essence divine, qui est l'essence du Fils et du Saint-Esprit. Si l'on attribue l'adoption, — œuvre de l'essence divine — à la personne du Père, ce ne peut être que par appropriation. En théologie, l'appropriation est pour ainsi dire un moyen d'approche pour arriver à une certaine connaissance des propriétés des Personnes divines, plus difficilement connaissables pour nous que les attributs essentiels. Pour remédier à cette impuissance, nous attribuons spécialement à telle ou telle personne des œuvres qui cependant sont produites par l'essence divine. On attribue, par exemple, au Père la puissance, au Fils la Sagesse, et la bonté au Saint-Esprit. — L'adoption pourra donc être attribuée spécialement au Père, par appropriation, bien qu'elle soit l'œuvre de toute la Trinité. Voir s. Thomas, *Summa Theol.*, III P., q. III, a. ad 5um ; q. XXXIX, a. 7, 8.

1. Pour l'intelligence de ces textes d'Eckhart, il est important de remarquer que la fin est prise uniquement comme terme, et envisagée uniquement sous son aspect d'exécution. Eckhart identifie totalement fin et effet. En tant qu'effet, il est évident que la fin ne peut être cause. Mais s. Thomas est plus psychologue, et il est aussi plus réel. La fin selon lui, comme on le voit, si elle est un terme dans l'ordre d'exécution, est principe dans l'ordre d'intention, et sous cet aspect, elle est cause : « Finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis. Et hoc modo habet rationem causae. » *Summa Theol.*, I^a.-II^{ae}, q. I, a. 1, ad 1um. — « In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, et ordo executionis ; et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum : unde, subtracto principio, appetitus a nullo moveretur... », etc, etc... Cette différence, dans la conception de la fin, nous est une nouvelle preuve de la mentalité syllogistique de maître Eckhart. Eckhart ne peut comprendre dans toute sa réalité vivante soit un être, soit une notion. Il abstrait un des aspects, le sépare des autres et le traite ensuite comme s'il était le tout. Eckhart est un abstrait, et c'est pourquoi reviennent continuellement sous sa plume, les termes de : *inquantum, ut sic* qui révèlent à nos yeux, à la fois ce goût pour l'abstraction, et cette impuissance à concevoir les ensembles. Et comme il est logicien, il tire de ce caractère, qu'il abstrait des autres, une série de conclusions, qui manquent souvent de justesse, parce que précisément ce caractère est soustrait à la vie de l'ensemble.

quod Spiritus Sanctus, cuius proprietas [1] finis, nullius persone in divinis est productivus, cum sit alius a Patre, alius a Filio personaliter ; sed nec esset productivus creaturarum, si esset aliud in natura [2] a Patre et a Filio, sicut est alius ab utroque in persona [3]. Sic ergo patet quod finis ad quem adeptus, si quid principiare sive originare debeat, necesse est quod ab ipso iam adepto recurrat ad finem primum a quo incipit, et hoc est quod hic dicitur : « ATTINGIT A FINE », scilicet ad quem, « USQUE AD FINEM » primum, a quo

---

1 finis *om E.* — 6 quid ‖ quod *E.* — 6 principiare ‖ principare *C.* — 7 primum *om E.* — 8 incipit *om E.* — 8 hoc ‖ hic *C.* — 8 hic..et hoc est quod (p. 294, l. 1) *om C.*

---

1. Ce terme : *proprietas*, est employé aussi par s. THOMAS, *De potentia*, q. II, a. 1, ad 10um ; *Summa Theol.*, I P., q. XXXII, a. 3, etc... La propriété constitue le caractère spécifique, si l'on peut dire, le caractère propre de chacune des divines personnes. La propriété du Père, c'est de ne pouvoir être engendré et d'engendrer (innascibilitas, paternitas) ; la propriété du Fils, c'est précisément la filiation (filiatio) ; celle du Saint-Esprit de procéder du Père et du Fils, c'est-à-dire la procession (processio), ou, comme disent les théologiens, la spiration passive. La spiration commune du Père et du Fils, d'où procède le Saint-Esprit, n'est pas propriété. Elle ne caractérise pas une personne, puisqu'elle est commune au Père et au Fils.

La rédaction qui nous est parvenue par les manuscrits de Cues et d'Erfurt, manque quelque peu de clarté. Mais le sens est clair. Eckhart vient de nous dire que la fin comme telle ne produit pas. Ainsi, continue-t-il, en est-il du Saint-Esprit. Sa propriété est d'être fin, terme de la spiration commune du Père et du Fils. Par conséquent, puisqu'il est fin et terme, et en tant que terme de la spiration commune des deux premières personnes, il ne peut « produire » au sein même de la Trinité. Il ne pourrait même pas produire *ad extra*, c'est-à-dire avoir part active dans la création, s'il n'était identique au Père et au Fils, en nature. Il agit dans la création, non comme personne distincte, mais comme nature divine commune aux trois personnes.

2. Selon le langage rigoureusement précis des théologiens, on peut dire qu'une divine personne est *alia ;* par exemple : Filius alius a patre, Spiritus Sanctus alius a Patre et Filio (voir plus haut, p. 291, n. 1), mais non pas qu'elle est *aliud*. Le Saint Esprit, en effet, est *autre* que le Père et le Fils, distinct par conséquent, comme personne, des deux autres ; mais il n'est pas *autre chose ;* cela voudrait dire qu'il est d'une autre nature. *Alius personaliter*, il n'est pas *aliud in natura*. Écoutons le langage très clair de s. THOMAS : « Neutrum genus est informe, masculinum autem est formatum et distinctum, et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis : per masculinum autem et femininum aliquod suppositum determinatum in communi natura. Unde etiam in rebus humanis, si quaeratur : *Quis est iste ?* respondetur : *Socrates*, quod nomen est suppositi ; si autem quaeratur : *Quid est iste ?* respondetur : *animal rationale et mortale*. Et ideo, quia in divinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus quod Pater est *alius* a Filio, sed non *aliud :* et e converso dicimus quod sunt *unum*, sed non *unus*. » *Summa Theol.*, I P. q. XXXI, a. 3, ad 4um.

3. La création est œuvre de la Trinité, Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLV, a. 6 : « Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse ; quod est ejus essentia, quae est communis tribus Personis. Unde creare non est proprium alicui Personae, sed commune toti Trinitati. ». Le Saint-Esprit est donc, comme dit Eckhart, productivus creaturarum, non pas *personaliter*, mais *essentialiter*, non pas par sa propriété, mais par son essence, essence divine, commune aux trois Personnes.



incepit : et hoc est quod signanter dicitur ubi supra : Eccle. I [v. 5] : « *oritur sol et occidit, et ad locum suum revertitur ; ibique renascens girat* », et cetera ; et infra [v. 7] : « *ad locum unde exeunt flumina revertuntur, ut iterum fluant* ». Necesse est enim reverti et renasci ipsi fini adepto ad hoc quod fluat. Hinc est quod de Verbo, per quod «*facta sunt omnia*», Ioh. I [v. 2] dicitur quod « *erat in principio* »; non enim per ipsum quidquam fieret, nisi esset in principio et haberet ipsam racionem principii, et quasi seposita et exuta racione principiati [1].

Rursus vigesimo primo : resistencia pariunt dolorem, conveniencia pariunt voluptatem, ut ait AUGUSTINUS, *De vera religione*, capitulo XXXIX [2]. Rursus quanto maior unio conveniencium, tanto maior voluptas ; propter quod AVICENNA probat in sua *Metaphysica*, operacionem intellectus longe esse suaviorem omni operacione sensibili [3]. Nichil autem tam unum, nichil tam conveniens, nichil tam intimum et coniunctum effectui et rei cuilibet quam esse ipsum et causa sua prima, ut ait proposicio prima *De causis* [4].

---

2 oritur || orietur *C.* — 2 et ad *om E* et. — 9 seposita || se exposita *C.* — 11 *In marg. E* : *21.* — 11 pariunt || parit *C.* — 12 conveniencia pariunt || convenienter parit *C.* — 13 XXXIX || 6° *E C.* — 13 quanto maior || quanto magis maior *C.* — 15 Metaphysica || Meth[aphisi]ca *E C.* — 15 intellectus || intelligit *C.* — 16 operacione || comparacione *C.* — 17 unum, nichil tam *om C.* — 18 intimum || vicinium *C.* — 18 cuilibet || cuiuslibet *E.* — 19 proposicio *om E.*

---

1. Eckhart donne ici une exégèse du texte de s. Jean, en conformité avec la doctrine qu'il vient d'exposer. Si toutes choses sont faites par le Verbe, c'est parce que le Verbe *erat in principio*; et s'il n'avait été *dans le principe*, rien n'aurait pu être fait par lui. En effet, selon Eckhart, le Fils comme tel, est terme, et comme terme, il ne peut produire. S'il produit, ce n'est donc pas comme terme, mais comme principe. Comme terme, le Verbe est Fils. Comme principe, il possède la même essence que le Père et le Saint-Esprit.

Eckhart emploie cette formule : et quasi seposita et exuta racione principiati. S. Thomas n'aime pas cette façon de parler. Voir *De potentia*, q. X, a. 1, ad 9um : « quamvis autem Pater dicatur esse principium Filii et Spiritus Sancti, non tamen videtur indifferenter dicendum, quod Filius sit principiatum, vel etiam Spiritus Sancti, licet etiam hoc modo loquendi graeci utantur, et possit apud sane intelligentes concedi. ». Voir aussi *Summa Theol.*, I P., q. XXXIII, a. 1, ad 2um,

2. S. AUGUSTIN, *De vera religione*, cap. XXXIX ; *P. L.*, t. XXXIV, col. 154, n° 72.

3. Eckhart fait sans doute allusion à ce texte d'AVICENNE, *Metaphys.*, t. IX, cap. VII; éd. Venise 1508 ; fol. 107r-1 : « ...speculatur maximam delectationem ; sed illa delectatio non est de genere delectationis sensibilis et animalis ullo modo. »

4. C'est ce que démontre en effet la première proposition du *De causis*, qui a pour thème, cette phrase de Proclus : « Omnis causa primaria plus est influens super

Vigesimo secundo notandum, quod omne, quod fit pro aliquo alio foras, involuntarium est. Patet racio : si enim hoc non esset, quod foras movet, nec faceret nec vellet ; unde secundum PHILOSOPHUM, non est voluntarium nisi mixtum [1]. Omne autem involuntarium ut sic grave est et molestum [2] ; e contrario voluntarium ut sic semper liberum est, sui gracia est [3], nulli servit foris, amore solo operatur, leve est et suave. AUGUSTINUS : « *qui amat, non laborat, si autem laborat, laborem amat* [4] ». Deus autem solus, utpote se toto bonus, voluntatem movet sua vi, et omnia bona vi movent boni, quod Deus est. Hoc est ergo quod hic dicitur : « DISPONIT OMNIA SUAVITER ».

Rursus notandum, quod signanter dictum est : « DISPONIT OMNIA SUAVITER ». Ubi duo notanda sunt : primo, quod agencia secunda quodlibet disponit quidem suum effectum utcumque suaviter, puta : ignis calefaciendo disponit ligna ad formam ignis, cuius calor proprietas [5] est ignis generantis et geniti ; et sic de aliis. Calor siquidem eo solo disponit combustibile ad formam ignis, quod aliquid

---

1 *In marg. E*: 22. — 2 *In marg. E :* involuntarium. — 2 foras ‖ foris *C.* — 2 enim *om C.* — 3 foras ‖ foris *C.* — 4 voluntarium ‖ involuntarium *C.* — 7 operatur ‖ operatus est *E.* — 10 bonus *om C.* — 18 solo *om C.*

---

causatum suum quam causa universalis secunda. » L'auteur du *De causis* commente : « Iam ergo manifestum est et planum quod causa prima longinqua est plus comprehendens et vehementius causa rei quam causa propinqua... causa prima est majoris et vehementius adhaerentiae cum re quam causa propinqua ». Ed. O. BARDENHEWER, p. 164. — La proposition quatrième traite de l'être : « Et non est post primam causam latius neque prius causatum ipso ; propter illud ergo factum est superius creatis rebus omnibus et vehementius unitum. » *Ibid.*, p. 166. — Eckhart réunit ce qui est dit de l'être et de la cause première.

1. Voir S. THOMAS, Ia-IIae, q. VI, a. 6.

2. Parce que l'involontaire est contre nature. Voir S. THOMAS., *Summa Theol.*, Ia-IIe, q. VI, a. 5.

3. ARISTOTE, *Metaphys.*, lib. I, éd. Berlin, 982 b, 25 : « ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπός φαμεν ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν = sed quemadmodum dicimus liber homo de eo qui sui ipsius et non alterius gratia est. », ce que S. THOMAS commente, lect. III : « Ille homo proprie dicitur liber, qui non est alterius causa, sed est causa suiipsius. ». Ce texte d'Aristote est encore cité, dans le *De veritate*, q. XXIV, a. 1, obj. 3 ; *Summa Theol.*, I P., q. LXXXIII, a. 1, obj. 3.

4. S. AUGUSTINUS, *De bono viduitatis*, cap. XXI ; *P. L.*, t. XL, col. 448 : « Nam in eo quod amatur aut non laboratur, aut et labor amatur. »

5. La chaleur est une propriété du feu, et non pas sa substance. Voir S. THOMAS, *Comm. de generatione et corruptione*, cap. III, lect. VIII ; *Comm. Physic.*, lib. V, lect. III ; *Comm. Metaphys.*, lib. XI, lect. XII ; *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. XIII, a. 3 ; Dist. XIV, a. 5, ad 2 um.



ignis est ut sic consonum, simile et amicum igni. Deus autem solus disponit operando non hoc aut illud tantum, sed omnia ; [E = col. 152] et hoc est : « DISPONIT OMNIA SUAVITER ». Secundo notandum, quod ait : « OMNIA SUAVITER ». Deus enim operando et disponendo providet primo et principaliter et per se toti universo, quod est « OMNIA »[1]. Molestum autem et grave potest quid esse alicui parti. Nichil autem nocet aut nocere potest, quinimmo prodest semper toti universo. Verbi gracia : pocio est molesta et amara ori, conveniens autem et salubris toti homini. Sic ignis nocet panno vel domo pauperis quam comburit, prodest autem quamplurimum ipsi universo[2] ; sic de corrupcione que generacioni deservit, sine qua non esset universum[3] ; sic [C = 72r-2] de femina, sine qua non esset perseverans genus humanum, quamvis ipsa non generetur, nisi ex defectu qui accidit huic semini[4]. Exemplum ponit AUGUSTINUS de scuto quod pulchrius est ex albo et nigro, quamvis nigrum in se defectus sit albi. Ponit eciam exemplum in pavimento, cuius pars una considerata displicet, considerato vero toto pavimento et ordine omnium parcium in toto iam placet et approbatur[5] ; et hoc est quod malum potest esse aliquit et nocere huic aut huic, nichil autem est malum omnibus sive universo tenenti omnia[6]. Sic

1 ut || et *C*. — 2 autem || quod: — 2 hoc || hic *EC*. — 2 aut || autem *C*. — 3 hoc || hic *E*. — 4 secundo || tercio *E*. — 7 quid || quidem *C*.

1. Voir, par exemple, s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLVIII, a. 2, ad 3um : « Deus et natura et quodcumque agens facit quod melius est in toto ; sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum. ». — Voir aussi *ibid.*, q. XLVII, a. 2, ad 3um ; *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XXXIV, q. I, a. 1.

2. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLIX, a. 3 : « Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suae naturae, aestimaverunt naturam illius rei esse malam; puta si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicujus pauperis. Indicium autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare ; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet. ». — *De potentia*, q. III, a. 6.

3. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XIX, a. 9 ; q. XLIX, a. 1 ; *De malo*, q. I, a. 1 ; etc... Nous reviendrons sur ces problèmes, dans l'exposé de la doctrine d'Eckhart.

4. Voir *Archives*, t. III, p. 374, n° 1.

5. Nous n'avons pas retrouvé ces textes dans s. Augustin

6. Voir s. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. I, q. I, a. 1, ad 1um ; Dist. XXXIV, q. I, a. 1, ad 4um ; a. 2 ; *De potentia*, q. III, a. 6, *Contra Gentes*, lib. III, cap. XIII, XV; *Summa Theol.*, I P., q. XLIX, a. 3, etc.

enim et in positivis[1] videmus, quod albedo aut nigredo, calor et frigus, id solum denominant in quo sunt, ut supra dictum est de igne comburente vestem pauperis et de calore febricitantis; et secundum hoc exponit RABY MOYSES illud Genes. [I, v. 31]: «*vidit Deus cuncta que fecerat et erant valde bona*», libro 3°, capitulo XI° [2]. Unde quod dicitur ibi : « *cuncta valde bona* », hic dicitur : « DISPONIT OMNIA SUAVITER ». Sic ergo quod huic aut huic aliquid est amarum,non preiudicat ipsi universo sive omnibus, et bonitati sive suavitati omnium que non minuuntur, et cuius perfeccioni et integritati primo et per se providetur; et hoc est quod AVICENNA docet, IX *Metaphys.*, capitulo sexto, diffuse, ubi quasi in fine capituli sic ait : « ***neglectum fuit hoc ut si non esset sic ordo universitatis non esset perfectus. Dictum est enim in lege : creavi istos ad infernum ; non curo ; creavi istos ad paradysum ; non curo*** ». Verba sunt AVICENNE [3].

Ultimo notandum, quod ait : « DISPONIT OMNIA SUAVITER ». « DISPONIT », id est in universitate quasi diversimode, sive diversis modis ponit, id est ordinat, « OMNIA », secun-

---

1 aut *add E* et. — 2 id || idem *E.* — 2 denominant || denominatum *E.* — 6 dicitur ibi || ibi dicitur *C.* ; *in E* ibi *emend. ex* q^1. — 8 ergo *om C.* — 9 suavitati || suavitate *C.* — 10 perfeccioni et *om C* et. — 11 *In marg. E :* Avicenna. — 13 hoc || huic *C.* — 14 esset || esse *C.* — 15 curo || cogitur *C.* — 15 creavi || creavit *C.* 15 istos || illos. *C.* — 16 curo || cogitur *C.* — 17 *In marg. E :* ultimo. — 18 Disponit... omnia. *In E legitur :* disponit quod diversimode sive diversis modis ponit, id est ordinat omnia ; *in C :* disponit quasi universitate et quasi diversitate ; diversis modis ponit, id est ordinat omnia.

---

1. Pour la clarté du sens, il faudrait lire : *positivis qualitatibus*, par opposition à *malum* dont parle Eckhart p. 296, l. 21.

2. MAÏMONIDE, *Le Guide des Égarés*, liv. III, ch. X; éd. S. MUNK, t. III, p. 64 : « Ainsi, la véritable action de Dieu, c'est le bien, car c'est l'être. C'est pourquoi le livre qui a éclairé les ténèbres du monde a dit textuellement : *Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et c'était très bien* (Genèse, I, 31. » ; éd. A. WEISS, *Mose ben Maimon. Führer der Unschlüssigen*, Leipzig, 1924, t. III, p. 49. Voir ms. B. N. 15973, fol. 147 v-1 : « Quod si ita est veritas omnis operis creatoris, bona est, quia est ens. Unde et lex dixit que illuminavit tenebras mundi. Vidit Deus cuncta que fecerat et ecce omnia bona valde. » Dernièrement, le Dr J. KOCH a écrit une étude sur : *Meister Eckhart und die jüdische Religions philosophie des Mittelalters* [Sonderabdruck aus dem *Iahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur*, 1928]. Dans ce travail l'auteur examine avec sa précision habituelle, l'influence de Maïmonide sur Eckhart. Nous aurons l'occasion de reparler de ce problème et de cette belle étude.

3. AVICENNE, *Metaphys.*, IX, cap. VI ; éd. Venise, 1508, fol. 106 v-1 : « ...ita ut si non esset sic ordo universitatis non esset perfectus, et ideo neglectum fuit hoc, ne essent attenta convenientia corrumpentia que necessario accidunt. Dictum est enim n lege : creavi istos ad infernum, non curo ; creavi istos ad paradium, non curo. »

dum illud Esther XIII [v. 9] : « *in dicione tua cuncta sunt posita* », id est ordinata et quieta, sicut dicitur : homo ordinatus et quietus esse dicitur bene compositus. Quamvis enim diversi sint modi diversorum et differentes valde, unumquodque tamen quiescit et est positum in suo modo, puta in suo loco, inquietum in modo quolibet altero. Sic grave quiescit positum in loco infimo, quamvis hoc levi esset contrarium et malum. Hoc est ergo quod hic dicitur signanter : « DISPONIT », id est diversimode ponit, « OMNIA », et tamen « SUAVITER ». Nec obstat diversitas parcium unitati et quieti tocius, quod non esset ut sic, nec totum esset, si partes diverse et quasi adverse non essent [1]. Et in hoc redit quod AUGUSTINUS, *De vera religione*, capitulo XXXIX, ait : « *Ita sapiencia Dei pertendit a fine usque ad finem fortiter, ita per hanc summus ille artifex opera sua in unum finem decoris ordinata contexuit, ita illa bonitas a summo ad extremum nulli pulchritudini, que ab ipso solo esse posset, invidit, ut nemo ab ipsa veritate deiciatur, qui non accipiatur ab aliqua effigie veritatis* [2] ». HOC AUGUSTINUS.

C. EX HUGONE DE SANCTO-VICTORE

HUGO DE SANCTO-VICTORE tractans hec verba : « DISPONIT OMNIA SUAVITER » super Ecclesiasten, sic ait : « *suaviter disponit omnia, quia in tam multis tamque diversis rerum generibus singula queque ad terminum suum promovens,* [E = col. 153] *nichil universitatis concordiam pacemque turbare permittit ; sed sic unicuique quod suum est tribuit, ut dissi-*

1 dicione || diccione *C.* — 4 sint *om C.* — 5 tamen || cum *C.* — 5 quiescit || questio *C.* — 6 in suo modo *om E* in. — 7 loco infimo || luco et infimo *EC.* — 9 id est || quasi *C.* — 10 suaviter || sufficienter *E.* — 11 non esset || nec est *E.* — 12 diverse || diversimode *C.* — 13 XXXIX || 67 *E ;* 6° *C.* — 16 decoris || datoris *E.* — 17 pulchritudini || pulchritudinem *E.* — 17 posset || possent *C.* — 18 nemo || negacio *E.* — 18 qui || que *E.* — 18 non *om C.* — 21 *In marg. E :* Hugo. — 21 Hugo *add C* eciam — 24 queque || quoque *C.* — 25 *Post* universitatis *repet E :* generibus singula... promovens (l. 23-24). — 25 turbare || pertubare *C.*

1. Le tout ne peut pas exister en dehors de ses parties essentielles, puisque précisément il est composé de ces parties. Mais il importe de remarquer que les parties n'ont pas d'existence en dehors du tout. Voir s. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. VI, q. II, a. 3 : « Ad rationem totius pertinent duo. Unum scilicet quod esse totius compositi pertinet ad omnes partes ; quia partes non habet proprium esse, sed sunt per esse totius... Aliud est quod partes componentes causant esse totius. »

2. S. AUGUSTIN, *De vera religione*, cap. XXXXI ; *P. L.*, t. XXXIV, col. 154, n° 72.

militer currentia ad unum finem conducat [1] ; *ut eciam defectum inferiorum ad universorum pulchritudinem moderetur* [2]. *Ex eo enim in toto maxima est pulchritudo, quod in partibus differens et multipliciter variata distinctaque omnifariam pulchritudo est* [3] ».

§ 2.

HANC AMAVI ET QUESIVI SPONSAM MICHI EAM ASSUMERE [V. 2]

Ibi invenies notabilem differenciam inter sapientem et philosophum.

« HANC AMAVI ET QUESIVI SPONSAM MICHI EAM ASSUMERE ET AMATOR FACTUS SUM FORME ILLIUS ». Nota : « AMAVI », inquit, contra multos qui student sapiencie non propter sapere, nec ex amore sapiencie, sed amore diviciarum vel deliciarum aut honorum, que per sapienciam consequi sperant ; tales non querunt sibi sapienciam sponsam assumere, sed concubinam, « *adulterantes verbum Dei* », ut ait [C = 72^{v-1}] Apostolus, II Corinth., [II, v. 17]. Tales non sunt amatores forme illius, veritatis scilicet et sapiencie. Tales quamvis fortassis dicantur sapientes, non tamen merentur dici philosophi, quia in sapiencia non ipsam [4] sapere querunt, tantam urbem, sapiencie scilicet, ingressi, aliud extra urbem querunt, ut ait IERONIMUS [5]. Hinc est quod PITAGORAS tempore sui sapientissimus, non est gloriatus se esse sapientem tantum, sed esse se philosophum [6], quod est maius,

3 est *om* *C*. — 3 pulchritudo *add* est. — 4 omnifariam || omnifaria *E*, omnipharia *CE*. — 12 nota *om* *C*. — 13 inquit || ait *C*. — 13 student || studium *E*. — 14 nec *om* *C*. — 14 vel || secundum *C*. — 15 honorum || horum *C*. — 18 II Corinth. [II, v. 17] || Cor. 4 *E* ; 2ª Cor. 4 *C*. — 21 sapiencia || ipsa *C*. — 25 maius *om* *C*.

1. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *In Ecclesiasten*, Homel. XIX ; *P. L.*, t. CLXXV, col. 186 *C*.

2. *Ibid.*, col. 186 B.

3. *Ibid.*, col. 186 C.

4. Les mss d nnent, à ce qu'il me semble, la leçon *ipsum*, qui peut s'entendre de Dieu.

5. Nous n'avons pas retrouvé ce texte dans s. Jérôme.

6. Voir s. AUGUSTIN, *De Trinitate*, lib. XIV, cap. I ; *P. L.*, t. XLII, col. 1037, nº 2 : « Nonne terrebimur exemplo Pythagorae ? qui cum ausus non fuisset sapientem profiteri, philosophum potius, id est amatorem sapientiae se esse respondit. ». Voir aussi *De civitate Dei*, lib. VIII, cap. II ; *P. L.*, t. XLI, col. 225 : « [Pythagoras] philo-



rarius et commendabilius, utpote non habere sapienciam adulteram seu concubinam, sed sponsam, et amatorem se esse forme illius, id est veritatis, non forme cuiuslibet alterius, commodi, honoris aut cuiuslibet extra aut preter sapienciam. « AMATOR » inquit, « FACTUS SUM FORME ILLIUS [1] ». Notandum quod forma, et ipsa sola, se ipsa dat esse, quod, inquam, esse finis est et terminus omnis nature, artis, racionis et eciam Dei, ut prius dictum est super ista : « *creavit ut essent omnia* [2] ». Esse siquidem adepto, iam non aspicitur agens nec finis extra, sed nec materia nisi exigitive, puta si esse et forma propter longe distare a primo non possit subsistere nisi in materia.

§ 3.

GENEROSITATEM ILLIUS GLORIFICAT CONTUBERNIUM HABENS DEI [V. 3]

Generositatem illius glorificat contubernium habens Dei.

Vult dicere quod nullus novit generositatem et gloriam sapiencie, nisi qui ipsam habet, et eius contubernium. Nemo enim novit iusticiam, nisi iustus, filius et contubernus iusticie secundum illud : « *iustificata est sapiencia a filiis suis* », Matth. [XI, v. 19] et Eccli. [XV, v. 1] : « *qui continens est iusticie, apprehendit illam* »; et iterum Matth.

3 *In marg E* : nota quid est philosophus. — 6 et *om E.* — 8 ista || 1 *C.* — 9 iam non || non iam *C.* — 10 materia || materiam *E C.*

sophum se esse respondit, id est studiosum vel amatorem sapientiae : quoniam sapientem profiteri, arrogantissimum videbatur. ». Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, II^{a} - II^{ae}, q. CLXXXVI, a. 2, ad 1um.

1. Eckhart a déjà exprimé la même pensée dans son *Commentaire sur l'Écclésiastique* : « Omnis scientia non sistens, nec quiescens, nec fructum habens aut querens et inveniens in ipso scire, non est liberalis nec sui gratia, set est mechanica sive adultera, querens fructum extra et preter scire. Tales non habent sapientiam sponsam, set concubinam, non liberam, set ancillam ; non est amator forme ipsius, que est scire et sapere, set est adulter sapientie, amator forme illius, quod per ipsam sapientiam querit extra et preter ipsam et extra sapere. Propter quod talis, etsi possit dici, sapiens, non tamen potest nec meretur dici phylosophus, id est, amator sapientie set potius amator divitiarum, honorum, commoditatum, ant huiusmodi, propter quod sapientiam querit. ». P. DENIFLE, *Archiv*, t. II, p. 575, 20-30.

2. Voir *Archives*, t. III, p. 249.

XI [v. 27] : « ***nemo novit patrem, nisi filius*** » et Ioh. III [v. 33] : « ***qui acceperit eius testimonium, significavit quia Deus verax est*** » ; et sequitur [v. 34] : « ***pater diligit filium*** »,id est iusticia iustum, et « ***omnia dedit in manu eius*** », id est iusti; I Cor. II [v. 11]: «***que Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei*** » ; Apocalyp. [II, v. 17] : « ***nemo novit, nisi qui accipit*** ».

§ 4.

SOBRIETATEM ET PRUDENCIAM DOCET ET IUSTICIAM ET VIRTUTEM [v. 7]

Ibi invenies connexionem virtutum.

« SOBRIETATEM ET PRUDENCIAM DOCET ET IUSTICIAM ET VIRTUTEM ». Notandum quod hic notat quatuor virtutes cardinales : temperanciam, quam sobrietatem vocat, fortitudinem, quam vocat virtutem [1] ; alias duas, prudenciam et iusticiam, propriis exprimit nominibus. Nota ergo secundo quod sobrietas ipsa est temperancia [2], adequacio quaedam humorum, sanitas et medicina corporis et anime [3]. Nichil autem [E = col. 154] tam nocivum tam inimicum sanitatis, quam medicina mala et sine prudencia ministrata. Hinc est quod sobrietati statim copulat prudenciam. Ubi notandum quod in serpente, in quo iuncta est prudencia veneno, non nocet venenum serpenti. Hinc est Matth. X [v. 16] : « *estote prudentes sicut serpentes* ». De hiis quatuor

1 patrem || patres *E.* — 5 I *om C.* — 5 Dei sunt || sunt Dei *C.* — 13 virtutem || veritatem *C.* — 13 Notandum quod *om C.* — 14 sobrietatem vocat || vocat sobr. *C.* — 16 ergo || igitur *C.* — 17 sobrietas || proprietas *C.* — 17 ipsa || propria (?) *C.*— 18 corporis || corporum *E.*— 21 sobrietati || sobrietatem *E.*— 21 prudenciam || prudencie *E.* — 23 veneno || ventus *C.* — 24 prudentes || serpentes *C.*

1. C'est l'exégèse de PIERRE LOMBARD, III Sent., Dist. XXXIII : « De his [quatuor virtutibus principalibus] dicitur in libro sapientiae, cap. VIII, 7 : Sobrietatem et prudentiam docet justitiam et virtutem, sobrietatem vocat temperantiam, et virtutem vocat fortitudinen. » Voir s. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. XXXIII, q. I, a. 2, q. 3 ; *Summa Theol.*, IIª - IIªᵉ, q. CXLIX, a. 1, obj. 2.

2. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, IIª - IIªᵉ, q. CXLIX, a. 1, ad 2ᵘᵐ : « Et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram, quod pertinet ad officium sobrietatis. Propter quod nomine sobrietatis temperantia significatur. », etc.

3. Voir s. THOMAS : « Unde dicitur Eccli. XXXI, v. 37 : *Sanitas est animae et corporis sobrius potus.* ». *Ibid.*, q. CXLI, a. 6, ad 3ᵘᵐ

virtutibus potest exponi illud Ezechiel I [v. 6] : « *quatuor facies uni* », quia cuilibet viro iusto debent esse et inesse quatuor virtutes cardinales. Ysa. [IV,v. 1] dicitur : « *apprehendent septem mulieres virum unum* », septem scilicet virtutes, quatuor cardinales et tres theologice, salva exposicione, qua septem mulieres dicuntur significare septem dona Spiritus Sancti [1]. Secundo, notandum, quod ait : « *quatuor facies uni* », eo scilicet quod habens unam, habet omnes ; quatuor enim sunt connexe [2]. De hoc notavi super Ezech. I.

§ 5.

NON POSSUM ESSE CONTINENS, NISI DEUS DET [v. 21].

« NON POSSUM ESSE CONTINENS, NISI DEUS DET. » Nota quod nemo potest esse iustus sine iusticia [3], sed nec albus sine albedine [4], quocunque alio dato, nec humilis sine humilitate, sicut notavi super isto [Eccli. XXIV, v. 11] : « *Superborum et sublimium colla propria virtute calcavi* ». Deus autem continencia est, et ab ipso solo datur continencia et omnis virtus, sicut notavi super illo Ps. [XXIII, v. 10] : « *Dominus virtutum ipse est rex glorie* ». Unde et PLOTINUS quaternarum virtutum gradum quartum, scilicet exemplares virtutes, ponit in mente divina [5].

2 cuilibet || quilibet *C.* — 2 debent || debet *E* ; dicunt *C.* — 3 quatuor *add C* scilicet. — 9 enim sunt || sunt enim *C.* — 12 nota || notandum *C.* — 15 isto || primo *C.* — 17 continencia || concupiscencia *C.* — 21 virtutes || veritates *C.*

1. C'est l'explication de la glose ordinaire, *P. L.*, t. CXIII, col. 1240 : « *Septem mulieres*, septem dona spiritus sancti. »

2. Voir *Archives*, t. III, p. 418, n. 1.

3. Voir *Archives*, t. I, 171, n. 2.

4. *Ibid.*, p. 168, n. 3 ; p. 172, n. 5 ; 188, n. 3.

5. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, Iª - IIªᵉ, q. LXI, a. 5, sed contra : « Sed contra est quod Macrobius ibidem [I super somnum Scipionis, cap. VIII] dicit : Plotinus, inter philosophiae professores cum Platone princeps, « Quatuor sunt », inquit, « quaternarum genera virtutum. Ex his primae politicae vocantur ; secundae, purgatoriae ; tertiae autem, iam purgati animi ; quartae exemplares. » Et sur ce quatrième degré, dont Macrobe, *ibid.*, dit : « Virtutes exemplares sunt quae in ipsa divina mente consistunt », s. Thomas, dans l'article cité, écrit : « Oportet igitur quod exemplar humanae virtutis in Deo praeexistat, sicut et in eo praeexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari vel prout est exemplariter in Deo, et sic dicuntur virtutes exemplares ». Sur cette question, je renvoie au beau travail de VAN LIESHOUT, *La théorie plotinienne de la vertu. Essai sur la*

CAP. IX

E = Col. 154
C = Fol. 72^{v-2}

§ 1.

DIFFICILE ESTIMAMUS QUE IN TERRA SUNT [v. 16].

Ibi invenies notabile de sciencia Aristotelis et Rabymoysis.

« DIFFICILE ESTIMAMUS QUE IN TERRA SUNT ET QUE IN PROSPECTU SUNT [C = 72^{v-2}] INVENIMUS CUM LABORE. QUE IN CELIS SUNT AUTEM QUIS INVESTIGABIT ? » Nota ordinem verborum : « ESTIMAMUS QUE IN TERRA SUNT », quantum ad ea que magis aperta sunt per nos ipsos ; « QUE AUTEM IN PROSPECTU SUNT », id est procul ab aspectu, invenimus cum labore studii, quod maius est quam solum estimare ; « QUE IN CELIS SUNT AUTEM QUIS INVESTIGABIT ? », quantum ad occulciora nature et cognicionem celestium et divinorum. Possunt eciam ista tria respondere tribus partibus essencialibus philosophie : naturali, mathematice et divine[1].

10 ordinem || ordines *E*. — 12 aperta sunt *add C* que, *emend* ex quasi. — 15 autem || aut *C*. — 17 Possunt || possent *C*. — 18 philosophie *add C* morali. — 18 mathematice || et mathematice *C*. — 18 divine *om C*.

Genèse d'un article de la Somme Théologique de saint Thomas [Iª - IIªᵉ, q. LXI, a. 5] dans les *Studia Friburgensia*, 1926.

1. Comme nous le voyons par l'examen des variantes, les mss. de Cues et d'Erfurt proposent, de la division de la philosophie, une division différente.

a) Ms. de Cues : morale, naturelle, mat ématique.

b) Ms d'Erfurt : naturelle, mathématique, divine.

Nous avons adopté la leçon d'Erfurt, qui correspond mieux à la pensée d'Eckhart, et à l'exégèse des textes de la *Sagesse* proposée immédiatement avant.

« Estimamus que in terra sunt »	Quantum ad ea que magis aperta sunt per nos ipsos	Philosophia naturalis.
« Que autem in prospectu sunt »	id est procul ab aspectu	Philosophia mathematica (vel astronomica)
« Que in celis sunt autem quis investigabit »	Quantum ad occulciora nature et cognicionem celestium et divinorum	Philosophia divina.

I Predictis concordat quod RABY MOYSES, libro IIº, capitulo XXIIIº quod incipit : « *Aristoteles* », sic ait : « *Quicquid dixit Aristoteles in omnibus entibus que sunt a spera lune usque ad centrum terre, verum est sine dubio, nec repellit illud, nisi qui non intelligit ; quidquid vero locutus est Aristoteles de hiis que sunt a spera lune superius, est verisimile*[1] » ; et infra capitulo XXVº dicit : « *Abubacer dubitat de verbis Aristotelis et eius dubitacio est, utrum scivit Aristoteles egressionem centri spere solis* » ; et infra : « *quidquid dixit Aristoteles in omnibus que sunt sub spera lune, procedit secundum ordinem sensus : et verba ipsius secuntur ex racione ; et cura naturalis est manifesta in eis. Quidquid autem est in celis, non est homo consecutus ut sciret ea que ibi sunt* » ; adducens illud Ps. [CXV, v. 16] : « *celum celi Domino, terram autem dedit filiis hominum* ». *Quod est dicere quod creator solus scit veritatem eorum que in celis sunt in fine perfeccionis. Super hiis autem que sunt sub celis, dedit potestatem homini, ut sciret ea*[2] ».

1 predictis ‖ et predictis *C.* — 7 *In marg. E :* Aristotelis sciencia. — 7 Abubacer ‖ Abulacer *C.* — 8 dubitacio ‖ dubio *C.* — 9 dixit *om E.* — 11 secuntur ‖ sequentur *C.* — 11 cura ‖ causa *EC.* — 12 autem ‖ aut *E* ; eciam *C.* — 17 super hiis ‖ sub hiis *E.* — 17 autem ‖ aut *E.* — 18 ut sciret ‖ nec scire *C.*

1. MAÏMONIDE, *Guide des Égarés*, liv. II, ch. XXII ; éd. S. MUNK, t. II, p. 179 : « Tout ce qu'Aristote a dit sur tout ce qui existe au-dessous de la sphère de la lune, jusqu'au centre de la terre, est indubitablement vrai et personne ne saurait s'en écarter, si ce n'est celui qui ne comprend pas... Mais, à partir de la sphère de la lune et au-dessus, tout ce qu'Aristote en dit ressemble, à peu de choses près, à de simples conjectures » éd. A. WEISS, t. II, p. 156. — Voir B. N. de Paris, ms. 15973, fol. 104 r-1 : « Aristoteles sic ait : quidquid dixit Aristoteles in omnibus entibus qui sicut a spera lune usque ad centrum terre verum est sine dubio, nec repellit illud, nec deviat ab eo, nisi qui non intelligit, vel qui secutus est aliquas opiniones quas vult deffendere vel ille opiniones trahunt eum ut neget ea que apparent ; quidquid vero locutus est Aristoteles de hiis que sunt a spera lune superius, est verisimile. » — Voir éd. de Paris de 1520, fol. 54 r.

2. ID., liv. II, ch. XXIV ; éd. S. MUNK, t. II, p. 193 : « Tu sais qu'Abou-Becr-ibn-al-Çayeg, dans son discours sur la Physique, exprime ce doute : si Aristote a connu l'excentricité du soleil, et si, la passant sous silence, il ne s'est préoccupé que de ce qui résulte de l'*inclinaison*, — l'effet de l'excentricité n'étant point distinct de celui de l'inclinaison, — ou bien s'il ne l'a point connue... ce que j'ai dit plus haut, je le respecterai : c'est que tout ce qu'Aristote a dit sur les choses sublunaires a une suite logique ; ce sont des choses dont la cause est connue, et qui se déduisent les unes des autres, et la place qu'y tiennent la sagesse et la prévoyance de la nature est évidente et manifeste. Quant à tout ce qui est dans le ciel, l'homme n'en connaît rien, si ce n'est ce peu de théories mathématiques ; et tu vois ce qu'il en est. Je dirai, en me servant d'une locution pratique : *Les cieux appartiennent à l'Éternel ; mais la terre, il l'a donnée aux fils d'Adam.* (Ps. CXV, 16), c'est-à-dire, que Dieu seul connaît parfaitement la véritable nature du ciel, sa substance, sa forme, ses

§ 2.

SENSUM AUTEM TUUM QUIS SCIET, NISI TU DEDERIS
[V. 17]

Ibi invenies quod nichil scitur proprie nisi a se ipso et in se ipso.

« SENSUM AUTEM TUUM QUIS SCIET, NISI TU DEDERIS ». Notandum, ut supra capitulo octavo in fine, sicut nullus potest esse iustus sine iusticia [1], sic nemo potest scire iusticiam nisi per iusticiam [E=col. 155] et in ipsa iusticia ; et sic universaliter unumquodque sicut habet esse per speciem suam solam in natura, puta homo humanitate, sic et cognoscitur unumquodque in sola specie suiipsius in anima cognoscentis ; puta, ut prius, homo sola humanitate cognoscitur [2]. Hinc est illud, quod simile simili cognoscitur, et quod

10 habet esse || se habet *E*. — 13 homo *add C* ut. — 14 et || hinc est *C*.

mouvements et leurs causes ; mais, pour ce qui est au-dessous du ciel, il a donné à l'homme la faculté de le connaître. » ; éd. A. WEISS, t. II, p. 167. Le ms. 15973 de la B. N. de Paris, s'exprime ainsi, fol. 106 v-1-2 : « Tu autem scis quod Abubacri dubitat de verbis Aristotelis in naturalibus, et eius dubitacio est utrum sciverit Aristoteles egressionem centri spere solis... quidquid dixit Aristoteles in omnibus que sunt sub spera lune procedit secundum ordinem sensus et verba ipsius secuntur ex racione et causa et colligantur inter se, et loca sapiencie demonstrantur in eis, et cura naturalis est manifesta in eis. Quidquid autem est in celis non est homo consecutus ut sciret ea que ibi sunt, nisi secundum hunc modum disciplanem modicum et tu vides hoc. Ego vero dico quod dixit David: celum celi Domino, terram autem dedit filiis hominum, quod est dicere quia Creator solus scit veritatem celorum et naturam et substanciam et formam ipsorum et causas eorum in fine perfectionis. Super hiis vero que sunt sub celis dedit potestatem homini ut sciret ea. » Voir aussi éd. de Paris, 1520, fol. 55 r-v. Au lieu de *secuntur*, cette édition donne : *sciuntur*.

1. Voir plus haut, p. 302, 13.

2. Pour expliquer ce texte, il me faudrait toute une dissertation. J'en noterai ici seulement les points principaux, me réservant d'y revenir plus tard, avec plus de développements.

a) Eckhart établit un parallèle général entre le mode de connaissance et le mode d'être, parallèle que nous trouvons à maintes reprises, dans s. Thomas, et qui est une des bases de son ensemble doctrinal, et une application du principe : *operatio sequitur esse*. Voir *Summa Theol.*, I P., q. LXXXIX, a. 1 : «... considerandum est quod, cum nihil operatur nisi inquantum est, actu modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius... » Voir *Quaest. disp. De anima*, a. 2, ad 7um.

b) Ce qui constitue un être dans l'existence, ce qui fait qu'il est, fera aussi qu'il

supra dictum est, quod nemo novit iusticiam nisi iustus, nec patrem nisi filius. Hoc eciam est quod ait ARISTOTELES ; « *quod ab eo quod res est, omnino vera dicitur*[1] » ; et iterum : « *quod sicut res se habent in esse, sic se habent in veritate et cognicione*[2] ». Sic ergo sensum Dei nemo potest scire nisi per Spiritum et in Spiritu Dei ; et hoc est quod communiter dicitur, et est verbum in glossa super ad Rom., ut puto, quod nullus intelligit Paulum nisi habeat spiritum Pauli, et quod eodem Spiritu quo locuti sunt prophete, exponuntur prophete. Ad hoc est illud I Cor. II [v. 11] : « *quis hominum scit que sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est? Ita et que Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei.* » Et hoc est quod hic dicitur : « SENSUM TUUM QUIS SCIET, NISI TU DEUS ». Ps. [XXXV, v. 10] : « *In lumine tuo videbimus lumen.* »

1 novit ‖ cognovit *C*. — 3 vera ‖ verba *C*. — 4 sic se habent *om C* se habent. — 5 potest *repet E*. — 10 I *om EC*. — 13 quis sciet, nisi tu Deus ‖ etc...*C*.

est connaissable. Principia essendi sunt principia cognoscendi. En toute rigueur, il s'agit ici du fondement de la connaissance, et non pas de la connaissance elle-même. S. THOMAS, s'exprime ainsi sur ce point, *De veritate*, q. II, a. 3, ad 7um : « Illud quod est principium essendi, est etiam principium cognoscendi, EX PARTE REI COGNITAE, quia per sua principia res cognoscibilis est, sed illud quo cognoscitur ex parte cognoscentis, est similitudo rei, vel principiorum ejus ; quae non est principium essendi ipsi rei, nisi forte in practica cognitione ». Voir aussi *ibid.*, q. III, a. 3, ad 7um ; *Summa Theol.*, I P., q. XII, a. 1.

c) Précisant ce parallèle, Eckhart continue : tout être est constitué dans l'existence, *per speciem suam* ; il est connu aussi *per speciam suam*.

Dans le premier cas, il ne s'agit pas naturellement de l'espèce, au sens logique du terme, mais de la forme qui spécifie un être dans l'existence. L'homme en tant qu'homme est ce qu'il est par son humanité. Dans le second cas, la *species* est le résultat de l'abstraction par l'intellect agent. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. LXXXVI, a. 1. Cette doctrine en inclut une autre : nous ne connaissons directement que l'universel, *Summa Theol.*, I P., q. LXXXVI, a. 1 ; *De veritate*, q. II, a. 5, 6 ; q. X, a. 5 etc.

d) Eckhart insiste beaucoup, comme nous pouvons le constater, sur la similitude entre l'objet connu et le sujet connaissant. C'est complètement vrai, si l'on veut parler d'une connaissance expérimentale, comme celle de la justice par le juste, du père par le fils.

1. ARISTOTE, *Metaphysic*, lib. III, cap. VII; éd. Berlin, 1011 b, 26 : « Τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὂν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές. » Voir s. THOMAS, *Comm. Metaphysic*, Lib. IV, lect. VIII, in fine. — Voir aussi *De veritate*, q. I, a. 1. obj 7 : « Sed nihil addit verum super ens, cum sit etiam in plus quam ens : quod patet per Philosopum, IV *Metaphys* dicentem : *Verum definientes dicimus esse quod est ; aut non esse, quod non est.* »

2. ARISTOTE, *Metaphysic.*, lib. I a; éd. Berlin, 993 b, 30 : « ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας = ut secundum esse unumquodque se habet, ita etiam secundum veritatem ; dispositio rei in esse est sicut sua dispositio in veritate » S. THOMAS, *De veritate*, q. I, a. 1, obj. 5.

CAP. X

Hec illum, qui primus etc.

E = Col. 155
C = Fol. 72^{v-2}

§ 1.

Iustum deduxit per vias rectas [v. 10]

« Iustum deduxit Dominus per vias rectas ». Quis sit iustus, supra diffuse dictum est super illo [Sap. III, v. 1] : « *iustorum anime in manu Dei sunt* [1] », et super illo [Sap. V, v. 16] : « *iusti in perpetuum vivent* [2] ». Nunc autem notandum, quod Bernardus *in sermone de* Sancto Benedicto [3] ait : « *est iustus qui in principio sermonis accusator est sui,* [Prov. XVIII, v. 17], *est iustus qui ex fide vivit,* [Rom. I, v. 17], *est iustus qui absque terrore est* [Prov. XXVIII, v. 1]. *Primus bonus quia accedit ad viam ; secundus melior, quia currit per viam ; tercius optimus, quia propinquat termino vie per vias rectas. Vie Domini recte, pulchre, plene, plane. Recte, quia sine errore ducunt ad vitam ; pulchre, quia sine sorde; docent enim mundiciam ; plene multitudine, quia totus iam mundus abit post ipsum, intrans sagenam Christi* [4]*; plane suavitate;* Mt. XI [C = 73^{r-1}] [v. 30]: « *Iugum meum suave est* ». Supra : « *disponit omnia suaviter* ». [Sap. VIII, v. 1.]

2 qui *add C* et. — 7 Dominus *om E.* — 8 super illo || supra illud *C.* — 9 in manu Dei sunt || etc *C.* — 11 sermone de *om E.* — 12 est iustus...accusator est sui *om E.* — 12 sermonis *om C.* — 13 est iustus qui ex fide vivit *dupl E.* — 13 est iustus || est et iustus *C.* — 15 viam || iura *C* — 19 mundiciam || mendaciam *C.*

1. Voir *Archives*, t. III, p. 370 sq.

2. Voir *Archives*, t. III, p. 381 sq.

3. En fait, il ne s'agit pas du sermon de s. Bernard sur s. Benoît, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 375. Ce texte est pris du commentaire de s. Bernard sur cette parole de la *Sagesse* X, 10 : « Justum deduxit Dominus per vias rectas. », *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 594. Eckhart s'est borné dans ce chapitre à transcrire en grande partie ce commentaire de s. Bernard.

4. Le texte de la *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 594 dit : « intra Christi sagenam. » Dans les mss. *E. C*, nous avons une leçon qui provient probablement d'une confusion d'audition : intrans sagenam pour : intra sagenam.

§ 2.

Ostendit illi regnum Dei [v. 10]

« Ostendit illi regnum Dei ». *Regnum* [1] *Dei conceditur, promittitur, ostenditur, percipitur : primum in predestinacione, secundum in vocacione, tercium in iustificacione, quartum in magnificacione,* Rom. VIII [v. 30] : « *quos predestinavit, hos et vocavit, quos vocavit, illos et iustificavit, quos iustificavit, illos et magnificavit* [2] ». Infra XIX [v. 20] : « *Magnificasti populum tuum, Domine, et honorasti* ».

§ 3.

Dedit illi scienciam sanctorum [v. 10]

« Dedit illi scienciam sanctorum ». « *Sciencia* [3] *sanctorum est, hic temporaliter cruciari et in eternum delectari. Sciencia mundi docet vanitatem ; sciencia carnis voluptatem. Sanguissuge* [4] *due sunt filie, dicentes : Affer, Affer,* Prov. XXX [v. 15]. *Sanguissuga : propria voluntas ; filie : vanitas et voluptas.*

§ 4.

Honestavit illum in laboribus [v. 10]

« Honestavit illum in laboribus ». Primo, quia in labore probatur quis esse honestus et virtuosus. Secundo, in labore conformatur quis Christo, et ipsum sequitur et « *gloria magna est sequi dominum* », Eccli. XXIII [v. 38],

6 VIII || X° *C.* — 6 predestinavit || predestinat *E.* — 7 illos et || hos *C.* — 8 et *om. E.* — 9 Domine *om C.* — 15 sanguissuge || saguissuge *C.*—17 voluptas || voluntas *E.* — 21 labore || bore *(sic) C.* — 21 probatur || probat *C.* — 22 conformatur || conformiter *C.* — 22 ipsum || Christum *C.* — 23 magna || mangna *E.* — 23 est *om C.*

1. Eckhart continue à transcrire le commentaire de s. Bernard, *ibid.*, col. 594 *C.*

2. Dans la Vulgate, au lieu de *magnificavit*, nous avons *glorificavit*. La leçon *magnificavit* se trouve dans le commentaire de s. Bernard, suivi ici par maître Eckhart. C'est aussi la leçon de la glose ordinaire ; *P. L.*, t. CXIV, col. 498.

3. S. Bernard, *ibid.*, col. 594 D.

S. Bernard, *ibid.*, col. 595 A.

Matth. XI [v. 28] « *venite ad me omnes qui laboratis*. Tercio, quia viri sancti in ipso labore, et ex [E = col. 156] labore, et in labore gloriantur, [II] Cor. XI [v. 30] : « *que infirmitatis mee sunt gloriabor* ». « *Virtus enim in infirmitate perficitur* », bidem XII [v. 9]. Matth. V [v. 10] dicitur : «*beati qui persecucionem paciuntur* » ; [v. 6] : « *beati qui siciunt* », et huiusmodi semper in presenti. Quarto, honestat Deus sanctos suos et iustos in laboribus, cum ipsis dat nichil extra mercedis exspectare ; sed ex sola conveniencia virtutis divine et gracie intus habite et manentis operantur.[1] «*Honestum enim est quod sua vi trahit* », ut ait TULLIUS [2].

§ 5.

COMPLEVIT LABORES ILLIUS [v. 10]

« COMPLEVIT LABORES ILLIUS », hic in perseverancia, illic in gloria. Notandum autem, quod signanter dicitur, [v. 10] quod « *sapiencia* », sive Deus, « *iustum deduxit* » ; et huiusmodi providencia honestavit illum, et frequenter huiusmodi in scriptura Deo attribuuntur. Racio est, quia ipse est primum movens [3], et primus actus formalis [4], et finis ultimus [5] in omni opere artis et nature [6]. Specialiter tamen advertendum exemplariter quod omne opus, verbi gracia, iusticie, necessario ad hoc ut sit opus virtutis, necesse est quod preveniat et presit habitus iusticie [7]. Oportet eciam quod ius-

6 paciuntur ‖ persecuntur *C.* — 7 semper *om C.* — 15 autem ‖ ergo *C.* — 17 providencia ‖ prudencia *E :* puta *C.* — 20 tamen ‖ cum *E.* — 22 ut ‖ quod *C.* — 23 quod *om E.*

1. Nous conservons : operantur, leçon que donnent *EC*. La lecture : operari, serait cependant peut-être plus intelligible.

2. Voir *Archives*, t. III, p. 434, n. 4 et plus haut p. 275, n. 1.

3. S. THOMAS, *De malo*, q. III, a. 2 : « Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium et corporalium... » ; *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. VI, a. 1, ad 3um, etc, etc...

4. Cette formule aurait besoin d'explication. Que Dieu envisagé en lui-même, étant le premier être, si l'on peut parler ainsi, soit aussi le premier acte, c'est l'évidence même ; mais si on l'entend des rapports de Dieu avec les créatures, cette formule demande à être précisée. Nous reviendrons sur cette question dans l'étude du panthéisme d'Eckhart.

5. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. CIII, a. 2 ; Ia-IIae, q. I, a. 8, etc... Nous n'insistons pas sur ces notions qui sont classiques.

6. Voir *Archives*, t. III, p. 348, n. 1.

7. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. LV, toute entière ; *Comm. Sent.*

ticia indesinenter assit et comitetur ipsum actum, et deducat et ipsum actum se toto in se, ut in fine, contineat, ut finis ipsius actus sit ipsa iusticia, nichil extra, sicut fuit et eciam principium [1]. Et hoc est quod in Ps. [VIII, v. 11] dicitur : « *misericordia eius preveniet me* » ; et rursus [Ps. XXII, v. 6]: « *misericordia tua subsequetur me omnibus diebus vite mee* » ; et prius in eodem Psalmo [v. 3] dicitur : « *deduxit me super semitas iusticie, propter nomen suum* », iusticie scilicet. Oportet enim iustum iuste agere, et amore solius iusticie. Istis concordat quod distinguitur gracia in operantem et cooperantem [2], prevenientem et subsequentem [3]. Hinc eciam est quod orando dicimus : « *acciones nostras, Domine, aspirando preveni et adiuvando prosequere, ut cuncta nostra operacio a te semper incipiat et per te incepta finiatur* [4] ».

§ 6.

Omnium potencior est sapiencia [v. 12]

« Omnium potencior est sapiencia ». « III Esdras, III : « *Forte est vinum, fortis rex, fortis mulier, super omnia vincit*

---

2 actum. *In E hoc verbum non clare scribitur.* — 4 eciam *om E.* — 5 dicitur ‖ dicit *C.* — 6 tua ‖ tu *C.* — 6 me *om C.* — 9 scilicet ‖ enim *C.* — 10 istis ‖ ista *E.*— 12 nostras *add EC* quas. — 13 adiuvando ‖ adiudicando *E.* — 18 III Esdras ‖ II Esdras *EC.*

---

lib. II, Dist. XXVII, q. I, a. 1 ; *De virtutibus*, q. I, a. 1 : « Ex his etiam potest, patere quod habitibus virtutum ad tria indigemus. Primo ut sit uniformitas in sua operatione ; ea enim quae ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita. Secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur ; nisi enim potencia rationalis per habitum aliquomodo inclinetur ad unum, oportebit semper, cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione... Tertio, ut delectabiliter perfecta operatio compleatur ; quod quidem fit per habitum ; qui cum sit per modum cujusdam naturae, operatione sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem. »

1. Si la formule d'Eckhart n'est pas claire, la doctrine cependant ne présente pas de difficulté spéciale. Un véritable acte de la vertu de justice, dit le maître, a pour fin la justice elle-même, de même qu'il est pour ainsi dire enraciné dans l'habitus de justice, d'où il découle comme d'un principe.

2. S. Thomas, *Summa Theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. CXI, a. 2 ; *De veritate*, q. XXVII, a. 5, ad 1um, 2um.

3. S. Thomas, *ibid.*, a. 3.

4. Prière que le prêtre récite secrètement, en se préparant à célébrer la messe.

veritas » ; et hoc est quod hic dicitur : « OMNIUM POTENCIOR EST SAPIENCIA ».

§ 7.

SAPIENCIA APERUIT OS MUTORUM [v. 21]

« QUONIAM SAPIENCIA APERUIT OS MUTORUM ». De hoc diffuse valde predicando et exponendo notavi super illo : « *bene omnia fecit ; surdos fecit audire et mutos loqui* » [Marc. VII, v. 37], multipliciter.

CAP. XI

E = Col. 156
C = Fol. 73^{r-1}

§ 1.

PER QUE PECCAT QUIS, PER HEC ET TORQUETUR [v. 17]

« PER QUE PECCAT QUIS, PER HEC ET TORQUETUR ». Notandum quod omne peccatum duplicem habet penam : unam in se a qua nunquam separatur ; et hec est de qua dicitur Genesis IV, [v. 7] : « *statim in foribus peccatum aderit* », id est, pena peccati. Et hoc est quod AUGUSTINUS [1], in *Confess.* I, dicit : « *iussisti, Domine, et sic est, ut pena sibi sit omnis inordinatus animus* » ; et SENECA [2], *Epistola* LXXXVII, [C = 73^{r-2}] : « *magnum scelerum supplicium in ipsis est ; erras, si illa ad carnificem, ad carcerem differs ;*

2 est sapiencia || etc *C*. — 4 aperuit || apperuit *E*. — 4 *In marg. E :* XI. c. — 6 diffuse... exponendo *om C*. — 6 illo || isto *C*. — 8 multipliciter *om C*. — 13 *In marg. E :* XI. c. — 17 hec || hoc *E*. — 19 id est || prima *C*. — 20 in *om C*. — 21 Seneca || $sencu^a$ *E*. — 23 illa || illam *C*.

1. S. AUGUSTIN, I *Confess.*, cap. XII ; *P. L.*, t. XXXII, col. 670. — Ce texte est cité par ALBERT LE GRAND, *Summa Theol.*, II P., tr. XXII, q. 131, memb. 1 ; éd. BORGNET, t. XXXIII, p. 436; par s. THOMAS, *Summa Theol.*, I^a-II^{ae}, q. LXXXVII, a. 1, obj. 3.

2. SÉNÈQUE, *Epistola* LXXXVII ; éd., F. HAASE, Leipzig, Teubner, 1895, vol. III, p. 242, 25.

statim puniuntur dum facta sunt, immo dum fiunt ». AUGUSTINUS super Psalmo XXXII : « *malicie individua comes est miseria*[1] » et super [Psalmo] LI ait : « *exspectamus homini malo penam. Dimitte illum in se. Ut multum sevieris : bestia potest corpus eius lacerare ; ipse cor suum, animam suam lacerat. Interius in se ipse sevit, et tu exterius plagas inquiris*[2] ». Notavi de [E = col. 157] hoc plenius super illo Psalmo [XLI, v. 8] : « *abyssus abyssum invocat* ». Sic enim e converso rerum honestarum in ipsis precium est, sicut notavi super illo : « *hylarem datorem diligit Deus* ». II Cor. IX [v. 7].

Adhuc autem frequenter accidit quod homo in hiis que multum ambit et per que peccat, in ipsis punitur, vel quia frustratur hiis, ut non consequatur, aut cum labore et confusione consequatur, aut in ipsis assecutis, malum notabiliter inveniat, iuxta illud Eccle. [V. v. 12] : « *divicie conservate in malum domini sui* ». Exempla plura sunt in scriptura et in experiencia cottidiana, ut si Aman proprio suspendatur patibulo [Esther VII, v. 10], et Olofernis caput mucrone proprio amputetur [Judith XIII].

§ 2.

OMNIA IN MENSURA ET NUMERO ET PONDERE DISPOSUISTI [V. 21]

« OMNIA IN MENSURA ET NUMERO ET PONDERE DISPOSUISTI ». Notandum, quod omne productum et eductum sive

1 *In marg. E :* Augustinus. — 3 LI || libro illo *C.* — 5 lacerare || lacerari *E.* — 5 suam *om C.* — 6 inquiris || inquires *E.* — 7 de *dupl E* [col. 157]. — 7 illo || isto *C.* — 9 est *om C.* — 10 illo || isto *C.* — 10 II *om C.* — 12 Adhuc autem || ad literam tamen *E* ; ad literam cum *C.* — 14 consequatur || exequatur *C.* — 14 aut... consequatur *om C.* — 15 assecutis || assecutus *E* — 18 si || sic *E C.* — 18 Aman || Haman *C.* — 19 Olofernis || Holofernis *C.* — 24 omnia || omnis *C.*

1. S. AUGUSTIN, *Comm. in Psalmos ; P. L.*, t. XXXVI, col. 293, A.

2. IDEM, *Comm. in Psalmos; P. L.*, t. XXXVI, col. 605 A : « Exspectamus huic homini poenam. Parva sibi poena est ? Minaris ei : tu cum ei minaris quo cum vis mittere in malum ? Dimitte illum in se. Ut multum saevias, subjecturus es bestiis in seipsum pejor est bestiis. Bestia enim lacerare corpus ejus potest : ipse cor suum sanum relinquere non potest. Interius in se ipse saevit, et tu exterius plagas inquiris ? »

3. Eckhart revient au texte de la *Sagesse*, et nous expose ici le second genre de peine attachée au péché. Il ne s'agit plus de la peine intérieure, mais des dommages extérieurs que le péché prépare de lui-même à celui qui s'en rend coupable.

extra ductum ab inmenso, hoc ipso cadit sub mensura. Deus autem inmensus sine mensura est. Rursus cadens ab uno necessario cadit sub numero, extenso nomine numeri ad multa. Deus autem unus est [1]. Adhuc : omne procedens, egrediens et distans a fine, necessario cadit sub pondere, movente et inclinante in finem. Deus autem finis est. Sic ergo omnia producta et causata extra in creatura, a Deo inmenso, uno et fine, cuius proprium est inmensurabilitas, cadunt sub mensura, numero, et mutabilitate, sive pondere in aliud trahente. Et hoc est quod hic dicitur : « *omnia in mensura et numero, et pondere, disposuisti* » et apud AUGUSTINUM : modus, species et ordo [2]. Ostensum eciam est supra diffuse, quomodo in omni opere nature et artis [3], invenitur parens, partum, et nexus amoris [4], que respondent premissis tribus : mensure, numero et ponderi, et modo, speciei et ordini.

§ 3.

DILIGIS OMNIA QUE SUNT ET NICHIL ODISTI EORUM QUE FECISTI [V. 25]

Diffuse exponitur. Ibi multa invenies de natura et proprietate esse et nichili, et quomodo Deus scit et amat esse in omnibus. Nescit autem et odit ipsum nichil tantum.

« DILIGIS ENIM OMNIA QUE SUNT ET NICHIL ODISTI EORUM

5 egrediens *om* *E.* — 8 inmensurabilitas || inmutabilitas *C.* — 10 trahente || trahenti *C.* — 12 est *om E.* — 12 supra *om C.* — 15 mensure || mensura *E.* — 15 ponderi || pondere *E.* — 16 ordini || codini *(sic) E.* — 20 multa || nichil *C.* —21 nichili || nichil *C.* — 23 tantum || omnium *E.*

1. Voir *Archives*, t. III, p. 429, 431.

2. S. AUGUSTIN, *De natura boni*, cap. III ; *P. L.*, t. XLII, col. 553. S. THOMAS établit la même comparaison entre le texte de la *Sagesse* commenté ici par Eckhart, et le texte de s. Augustin : « Et ad haec etiam reducuntur illa tria : *numerus pondus* et *mensura*, quae ponuntur *Sap.* XI [v. 21] nam *mensura* refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, *numerus* ad speciem, *pondus* ad ordinem. Et ad haec etiam reducuntur illa tria quae ponit Augustinus, *modus, species* et *ordo*. ». *Summa Theol.*, I. P., q. XLV, a. 7. — Voir *Archives*, t. III, p. 378, n. 1.

3. Voir *Archives*, t. III, p. 348, n. 1.

4. Voir *Archives*, t. III, p. 366, 387. Nous n'insistons pas ici sur ces doctrines d'Eckhart que nous avons déjà rencontrées à maintes reprises au cours de cette étude.



QUE FECISTI ». « DILIGIS OMNIA ». AUGUSTINUS, primo *De doctrina christiana dicit : « quia Deus est bonus, sumus* [1] » ; et secundum hoc potest exponi quod hic dicitur : « DILIGIS OMNIA QUE SUNT ». Vel dic quod Deus diligit solum esse in rebus omnibus, et res omnes et singulas, inquantum sunt [2], et hoc est quod hic dicitur « DILIGIS OMNIA QUE SUNT ». Racio est quia amor et dileccio [3] semper boni est [4]. Esse autem, sive ens, et bonum et optimum convertuntur [5]. Adhuc autem Deus esse est, propter quod esse diligit in omni quod diligit, sicut omne agens se ipsum, et in se ipso, in suo simili effectu diligit. Hinc est quod generaliter unumquodque prout est, dicitur a Deo sciri et amari ; secundum illud vero quod non est, dicitur ab ipso nesciri et odiri [6],

---

2 quia || quod *E*. — 2 bonus *add C* est. — 2 sumus || summus *E*. — 4 in *om E*.

---

1. S. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, lib. I, cap. XXXII ; *P. L.*, t. XXXIV, col. 32, n. 35. Voir plus haut, p. 284, n. 1.

2. Voir *Archives*, t. III, p. 395. — Dieu aime l'être et n'aime que l'être. Eckhart va nous en donner la raison. L'objet de l'amour est le bien. Or le bien et l'être sont convertibles. Donc l'être seul ne peut être que l'objet de l'amour, sous son aspect de bien. C'est la doctrine classique, dont nous avons déjà vu un grand nombre d'applications dans maître Eckhart, et que nous mettrons en lumière dans une prochaine étude.

3. Voir plus bas, p. 318, n. 1.

4. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. XXVII, a. 1, a. 2 ; q. XXIX, a. 1, etc.

5. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. V, a. 3 ; q. XLIX, a. 1, 3 ; *De veritate* q. XXI, a. 2.

6. Voir *Archives*, t. III, p. 357, note . Dieu est être, donc il ne connait que l'être, mais l'être et le bien sont convertibles ; donc Dieu ne peut aimer que l'être. Étant être, Dieu ne peut connaître le non être ; mais le mal est non être. Donc Dieu ne peut aimer le non être : « Sicut bonum est objectum amoris, ita malum est objectum odii. » S. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. XXIX, a. 1 ; voir aussi, *ibid.* q. XLVI, a. 2. — S. Thomas dit aussi que Dieu hait les pécheurs, in quantum non sunt, sed ab esse deficiunt, *Summa Theol.*, I P., q. XX, a. 2, ad 4um ; *De veritate*, q. XXVIII, a. 2. — Comme toujours, Eckhart parle d'une façon très absolue : on perçoit toujours la même confusion entre le non être total et le mal, entre la négation et la privation.— De même sur la nescience de Dieu, Eckhart s'exprime avec une raideur d'expression et de pensée, que nous ne sommes pas habitués à voir dans s. THOMAS : « Nescire dicitur dupliciter : uno modo metaphorice ad similitudinem nescientis se habere ; et sic ipsum reprobare Dei nescire dicitur, quia malos a gloria sua excludit, sicut aliquis a secretis suis excludit; et per oppositum Deus dicitur scire quae approbat: et sic verum est quod Deus dicitur nescire mala. Alio modo dicitur nescire proprie notitia rei carere, et per oppositum scire notitiam rei habere ; et ita Deus novit et bona et mala cognoscendo essentiam suam, sicut tenebrae cognoscuntur per cognitionem lucis. » *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXXVI, q. I, a. 2. Voir aussi *De veritate*, q. II, a. 15 ; *Summa Theol.*, I, P., q. XIV, a. 10. Eckhart raisonne comme l'objectant du *De veritate*, q. II, a. 15, obj. 2 : « Sicut

secundum illud : « *novi te ex nomine*[1] » ; et AUGUSTINUS : « *novit Dominus que sunt eius*[2] ». Ioh. X. [v. 14] : « *cognosco oves meas* » ; Psalmo [I, v. 6] : « *novit Dominus viam iustorum* ». E contrario autem de malis dicitur Matth. [XXV, v. 12] : « *nescio vos* ». Notavi de hoc super illo Psalmo [XIV, v. 4] : « *ad nichilum deductus est in conspectu eius malignus* » ; verbi gracia : homo impius, inquantum homo, est ; inquantum impius, non est, et nichil est, sicut et peccatum nichil est[3]. Lucet ergo homo impius in luce eterna hominis, non lucet [C=73^{v-1}] autem nec invenitur in luce eterna pietatis sive pii hominis [E=col. 158], cui debetur premium eternum. Sic ergo scitur et amatur a Deo, ut homo est, secundum illud : « *vult omnes homines salvos fieri* » [I] Thim. [II. v. 4]. Nescitur autem nec amatur ad premium electorum, secundum illud Matth. [XXV, v. 12] : « *nescio vos* ». Sic ergo diligit Deus omnia que sunt, et eo quod sunt ; odit autem per consequens omnia que non sunt, eo quod non sunt. Psalmo [V, v. 7] : « *odisti omnes qui operantur iniquitatem* ». Et hoc est quod hic dicitur : « NICHIL ODISTI EORUM QUE FECISTI ». Ad litteram enim : homo impius, inquantum est homo, est ; inquantum vero impius, nichil est simpliciter. Constat enim quod non est pius, cum sit impius, id est non pius ; nec aliquo alio habet esse quippiam pius, inquantum pius, nisi sola pietate ; per consequens ergo

---

5 illo || isto *C*. — 6 deductus || reductus *E*. — 7 homo impius *om C* homo. — 10 autem nec || aut non *C*. — 12 scitur || scit *C*. — 16 diligit Deus || Deus diligit *C*. — 16 et eo || ex eo *E*. — 17 autem *add C* et. — 17 eo quod non sunt *om C*. — 23 aliquo || alio modo *C*.

---

dicitur in II Metaphys, unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad verum. Sed malum non est ; ergo non est verum. Sed nihil nisi verum. Ergo malum non potest sciri a Deo. »

1. Eckhart pense sans doute à quelque texte scripturaire. Voir Isaïe XI, v. 26 : « ex nomine vocat » ; XLIII, v. 1 : « vocavi te nomine tuo. »

2. Eckhart fait allusion, me semble-t-il, à ce texte de s. AUGUSTIN, *De Trinitate*, lib. XV, cap. XIII ; *P. L.*, t. XLII, col. 1076 : « Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit ; sed ideo sunt quia novit. » Ce texte du *De Trinitate* est cité par s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XIV, a. 8 ; *De veritate*, q. II, a. 14. Auparavant, PIERRE LOMBARD avait inséré ce texte dans ses *Sentences*, lib., I. Dist. XXXVIII, cap. I ; Quaracchi, I vol. p. 241, n. 354.

3. S. Thomas exprime la même pensée dans un texte que j'ai déjà cité, *Summa Theol.*, I P., q. XX, a 2, ad 4um : « Deus autem peccatores, inquantum sunt naturae quaedam, amat, sic enim et sunt, et ab ipso sunt. Inquantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt. » Voir plus haut, p. 265, 26 ; *Archives*, t. III, p. 356-357. — Eckhart tire de ce principe des conséquences auxquelles nous sommes maintenant habitués.

impius, ut sic, nullum esse et nullius esse habet ; sed non est ens, sed nichil est, et per consequens non cognoscitur, nec amatur ab aliquo. Ipsum enim cognoscere vel amare, est cognoscere vel amare nichil, cum ipse, ut sic, sit nichil. Cognoscere autem nichil, est nichil cognoscere, et est non cognoscere [1], secundum illud : « *nescio vos* », [Matth. XXV, v. 12], et ipsum amare est non amare, sive nichil amare, sed pocius odire ; amans enim esse necesse habet odire ipsum nichil. Hoc enim, puta nichil, oppositum est directe contradictorie ipsi esse ; et hoc est quod cum dixisset : « DILIGIS OMNIA QUE SUNT », subiunxit : « ET NICHIL ODISTI EORUM QUE FECISTI [2] », ut sit sensus duplex. Primo quasi dicat : sic diligis omnia, ut nullum eorum non diligas. Secundo sic, et formalius ac proprius, quasi dicat : sic perfecte diligis omnia que sunt, ipsa et ipsorum esse, ut eciam oderis ipsorum nichil, id est, ipsa non esse, et ipsorum non esse [3]. Ubi notandum, quod et in nobis hoc ipsum manifeste exemplariter videmus. Nemo enim quippiam amat, nisi propter aliquod esse, quod in ipso invenit : puta si sapiens est, si potens, virtuosus, pulcher, amicus est, aut aliquod huiusmodi esse ; odit autem omne quod odit solum propter non esse, sive esse nichil eius quod diligit [4], verbi gracia, odit infirmum propter non esse sanum, sive non esse sanitatem ; odit insipientem, sive non sapientem, prop-

3 vel ‖ et *E*.— 10 contradictorie ‖ contradictore *C*.— 15 omnia *om E*.— 22 diligit ‖ diligis *C*. — 23 non esse sanum, sive *om C per homot.*

1. Voir *Archives*, t. III, p. 337.

2. Nous avons déjà rencontré toutes ces notions à maintes reprises dans ce commentaire sur la *Sagesse*. Il nous parait inutile d'y insister à nouveau. Nous exposerons d'ailleurs toute cette doctrine, dans son ensemble, dans notre travail sur la philosophie d'Eckhart.

3. Résumant toute sa dissertation sur le non être, Eckhart nous dit qu'on peut interpréter ce texte de la *Sagesse*: «*diligis omnia que sunt et nichil odisti eorum que fecisti* », de deux façons ;

a) Dieu aime tous les êtres et ne hait rien de ce qu'il a fait. Son amour embrasse tous les êtres et n'en exclut aucun.

b) Dieu aime tout ce qui est, il aime toutes choses, leur être ; et il hait le néant, et le non être de ses créatures.
Comme nous pouvions nous y attendre Eckhart regarde cette seconde explication comme la plus exacte.

4. Ici, comme dans la suite, Eckhart distingue dans l'être concret déficient que nous aimons, deux aspects : l'aspect d'être que nous aimons ; l'aspect de déficience que nous ne pouvons aimer. Les exemples donnés éclairent sa pensée, qui est l'expression de la doctrine classique.

ter carenciam esse sapiencie, quam amat ; et sic universaliter odit omnis qui odit ipsum nichil eius quod amat, et hoc est quod dicit AVICENNA, VIII *Metaph.*, capit. VI : « *id quod desiderat omnis est esse et perfeccio esse, inquantum est esse. Privacio vero, inquantum est privacio, non desideratur, nisi inquantum eam sequitur esse* »[1]. Notandum autem valde est quod ait : « NICHIL ODISTI EORUM QUE FECISTI ». « *Deus autem mortem non fecit* » [Sap. I, v. 13], ut supra dictum est[2], et universaliter malum, privacionem, et omne inplicans nichil. Ipse enim cum nichilo nichil habet commune[3], et se toto est esse, propter quod omne quod facit est, utpote sibi simile, et non nichil, utpote omnino dissimile sibi. Et hoc est quod supra dicitur : « *Creavit ut essent omnia* » [Sap. I, v. 14]. De malis autem qui, ut sic, habent nichil, potest dici, et vere, quod ipsi faciunt nichil, secundum illud Iob [X, v. 7] : « *scias quia nichil impium fecerim* ». Ipsum enim nichil est impium, et e converso impius est nichil ; et hoc est quod Ioh. I [v. 3] dicitur : « *omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nichil* ». Ait ergo signanter : « NICHIL EORUM ODISTI QUE FECISTI ».

§ 4.

PARCIS OMNIBUS, QUONIAM TUA SUNT, DOMINE, QUI AMAS ANIMAS [v. 27].

Ubi invenies quomodo omne opus bonum intus est et ab intus ; et quomodo opus exterius nichil addit bonitatis moralis, nec numero, nec mole nec tempore. Ibidem eciam invenies veram racionem, quare septem artes liberales, et artes sunt et liberales sunt, et nulla alia sciencia simul ars est et liberalis est. Omnis enim alia sciencia et sciencia dici potest aut sapiencia, sed

1 carenciam || carencia *C.* — 1 quam || quod *E.* — 3 *In marg. E* : Avic. nota. — 3 VIII || 4° *C.* — 4 perfeccio esse *om C* esse. — 6 nisi *om C.* — 8 autem || enim *E.* — 17 impius || impium *C.* — 20 odisti || odi *C.* — 20 fecisti || fe *E* ; sunt *C.* — 22 quoniam tua sunt *om E.* — 22 Domine *om C.* — 27 veram || verum *C.* — 29 ars est et *add C* sapiencia est et. — 29 liberalis || libera *C.* — 30 et sciencia *om C.*

1. AVICENNE, *Metaphys.*, tr. VIII, cap. VI ; éd. Venise, fol. 100 r-1.

2. *Archives*, t. III p. 334.

non ars ; aut si ars est aliqua sciencia preter septem, non tamen erit ars liberalis, sed servilis et mechanica. Mechantur enim omnes artes, que non quiescunt in ipso scire, sive legitime et proprie sciencie adherentes et adulterantes inclinantur appetendo opus extra per mechiam propter quod et mechanice dicte sunt, quamvis non nulle raciones, aut frivole aut diminute, ab aliis assignentur, diverse a diversis, quamvis et ille aures dimulceant diversorum.

« PARCIS OMNIBUS, QUONIAM TUA SUNT, DOMINE, QUI AMAS ANIMAS ». Supra, loquens de omnibus entibus, ait : « *Diligis omnia que sunt* ». Nunc autem, loquens de hominibus specialiter, dicit : « PARCIS OMNIBUS, QUONIAM TUA SUNT, DOMINE, QUI [C. 73v-2] AMAS ANIMAS ». Hec enim ipsorum nominum, scilicet dileccionis et amoris, diversitas et proprietas indicat, ut dileccio Dei respiciat ipsum rerum omnium esse naturale ; amor vero respiciat ipsum rerum bene esse, sive esse morale [1]. Notandum ergo quod ait :

2 erit ars || est ars *C*. — 2 et *om C*. — 4 legitime || legitimo *E*. — 4 proprie || proprio *E*. — 5 adulterantes *om C*. — 5 inclinantur || inclinate *E*. — 6 et *om E*. — 8 aut || alias *(corrupt. ex* vel*) E*. — 9 dimulceant || dimulcent *C*. — 11 Domine *om C*. — 12 diligis || diligit *E*. — 14 quoniam tua *dupl E* ; tua *dupl C*. — 15 hec || hoc *C*. — 17 indicat || iudicat *E* ; indicatur *C*. — 18 omnium esse... ipsum rerum *om E per homœot.*

1. La question de la distinction entre l'amour et la dilection est posée par DENYS au ch. IV des *Noms Divins*. Voir le Comm. de s. THOMAS, lect. IX. Mais tandis que Denys insiste surtout sur la similitude de signification de ces deux termes, s. Thomas en marque les différences. L'amour, dit s. Thomas, est plus compréhensif que la dilection. Toute dilection est amour ; mais tout amour n'est pas dilection. Celle-ci présuppose un choix : « Amor communius est. — Omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Addit enim dilectio supra amorem, electionem praecedentem. » *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. XXVI, a. 3. La dilection est par conséquent essentiellement dans la volonté, l'amour dans l'appétit sensitif : « Et secundum quod invenitur in appetitu sensitivo proprie dicitur amor, eo quod passionem importat ; secundum autem quod invenitur in intellectiva parte, dicitur dilectio, quae dilectionem includit, quae ad appetitum intellectivum pertinet. Nihilominus nomen amoris etiam ad superiorem partem transfertur, nomen autem dilectionis ad inferiorem nunquam. » *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. XXVII, q. II, a. 1. — Ces distinctions ne peuvent s'appliquer qu'à l'amour humain. En Dieu, il n'y a que de la dilection. Mais cette dilection peut être envisagée sous différents aspects : comme source pour nous de biens naturels, et comme source de biens surnaturels. Sous le premier aspect, Dieu aime tous les êtres, leur voulant le bien correspondant à leur nature ; sous le second aspect, il aime tout spécialement l'homme, en l'élevant à une perfection qui dépasse les conditions de sa nature. Il y a donc une dilection commune et une dilection particulière : « Una quidem communis, secundum

DOMINE, QUI AMAS ANIMAS ». Bonum enim exterius corporale nichil prorsus addit, nec numero, nec magnitudine, nec diuturnitate, aut quomodolibet bonitatis moralis, super illud quod intus est in anima et voluntate, [E = col. 159] sicut prius notavi super isto : « *innumerabilis honestas* [1] », secundum illud Psalmi [XLIV, v. 14] : « *omnis gloria eius filie regis ab intus* », et illud [Luc.XVII, v. 21] : « *regnum Dei intra vos est* » ; et hoc est quod hic dicitur : « DOMINE AMAS ANIMAS ».

Adhuc autem ait : « AMAS ANIMAS ». Primo quidem quia anima spiritus : « *Deus autem Spiritus est* », Ioh. IV [v. 24] ; unde : « *veri adoratores adorant* » — necesse est — « *in spiritu et veritate* ». [Ioh. IV, v. 23]. Secundo, quia Dominus intus est, ut ait AUGUSTINUS, *Confess.* libro : [2] « *ibi audit, ibi videt, ibi docet, ibi noscit, ibi amat* » ; unde AUGUSTINUS super illud Psalmi [XLI, v. 4] : « *ubi est Deus tuus?* », ait : « *ibi domus Dei mei, super animam meam : ibi habitat, inde me prospicit, inde me creavit, inde me gubernat, inde michi consulit, inde me excitat, inde me vocat, inde me dirigit, inde me ducit, inde me perducit* [3] ». Item AUGUSTINUS, super Psalmo

2 nichil || nisi *E* — 4 illud || id *E.* — 8 Domine *om E.* — 10 ait *om C.* — 10 quia anima || quia animas *E.* — 13 Dominus || Deus *C.* — 15 videt || vidit *E.* — 16 illud || isto *C.* — 18 michi || me *E.* — 19 consulit || consultat *E* ; consuleat *C.* — 20 me perducit *om E* me. — 20 perducit || producit *C.*

quam *diligit omnia que sunt*, ut dicitur *Sap.* XI, [v. 25], secundum quam esse naturale rebus creatis largitur. Alia autem est dilectio specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae, ad participationem divini boni. » *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. CX, a. 1. — « Vult autem Deus omnibus creaturis bonum naturae, propter quod dicitur omnia diligere, *Sap.* XI, 25 : *Diligis omnia quae sunt...* » *De veritate*, q. XXVII, a. 1. — Voir aussi *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XXVI, q. I, a. 1, ad 2um. — Eckhart reprend dans une certaine mesure la distinction de s. Thomas ; il emprunte même à ce dernier une partie de son vocabulaire ; mais au lieu de faire porter la distinction sur la dilection commune et spéciale Eckhart se sert de ces mêmes notions pour établir une différence entre la dilection et l'amour. Il y est amené par le texte de la *Sagesse*, comme il nous le dit lui-même. Parlant de l'amour de Dieu pour tous les êtres, la *Sagesse* se sert du terme *diligere* : « Diligis omnia que sunt. » ; parlant de l'amour de Dieu pour les hommes en particulier, elle emploie le terme *amare* : « Qui amas animas. » S. Thomas n'avait pas le même point de vue, à vrai dire, assez limité. Il voulait surtout mettre en évidence le caractère libre de la dilection, caractère qui ne convient pas toujours à l'amour : ni à l'amour incréé que Dieu se porte à lui-même, ni à l'amour-passion, tel qu'il est dans la vie purement sensitive.

1. Voir *Archives*, t. III, p. 436, n. 3. Voir s. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XL, q. I, a. 3.

2. Nous n'avons pas retrouvé ce texte.

3. S. AUGUSTIN, *Enarratio in Psalm. XLI* ; *P. L.*, t. XXXVI, col. 469, n. 8, in fine.

XLI : « ***querens Deum meum in rebus visibilibus, et non inveniens, super animam meam esse sencio Deum meum*** [1] ». Hoc est ergo quod hic dicitur : « QUI AMAS ANIMAS ».

Tercio ait : « AMAS ANIMAS », non opus extra. Opus enim extra, servum est, non liberum. Hinc est quod sole ille sciencie artes sunt et liberales, quarum opus est in anima : puta formacio sylogismorum, constructio oracionis congrue, aut persuadere, numerare et mensurare et huiusmodi [2].

Ars enim est « ***racio rerum factibilium*** [3] ». Sciencie vero quarum opus est extra in corpore, artes quidem sunt, quia rerum

---

3 ergo *om C*. — 5 servum ‖ suum *C*. — 7 sylogismorum ‖ siligismorum *E*. — 8 persuadere ‖ persuasive *C*. — 10 *In marg. E* : liberales artes.

---

1. *Ibid.*, nº 8, in principio.

2. Eckhart a sous les yeux la *Somme* de s. THOMAS, I^{a}-II^{ae}, q. LVII, a. 3, ad 3um, qu'il reproduit parfois presque textuellement : « Etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cujusdam operis : puta, constructio syllogismi aut orationis congruae, aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque ad hujusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quandam similitudinem artes, sed liberales ; ad differentiam illarum artium quae ordinantur ad opera per corpus exercita, quae sunt quodammodo serviles, inquantum corpus serviliter subditur animae et homo secundum animam est liber. Illae vero scientiae quae ad nullum hujusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiae dicuntur, non autem artes. »

3. Cette définition se trouve dans l'article suivant de s. THOMAS, a. 4 : « Ars est recta ratio factibilium. » A l'article 3, que venait de transcrire Eckhart, s. THOMAS avait dit : « Ars nihil aliud est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum. » Voir encore, I^{a}-II^{ae}, q. XCIII, a. 1 ; II^{a}-II^{ae}, q. XLVII, a. 5 ; *De veritate*, q. V, a. 1 ; *De virtutibus*, a. 12, ad 17um ; a. 13. Dans le *De veritate*, q. V, a. 1, s. Thomas établit nettement la différence entre les *agibilia* ou actions qui perfectionnent le sujet lui-même, et les *factibilia*, qui sont les œuvres extérieures : « Et differunt agibilia a factibilibus ; quia factibilia dicuntur illa quae procedunt ab agente in extraneam materiam, sicut scamnum et domus ; et horum recta ratio est ars ; sed agibilia dicuntur actiones quae non progrediuntur extra agentem, sed sunt actus perficientes ipsum ; sicut caste vivere, patienter se habere et hujusmodi ; et horum recta ratio est agibilium. »

Eckhart, comme nous pouvons le constater, suit la doctrine de s. Thomas ; il a sous les yeux l'article 3 de la q. LVII de la I^{a}-II^{ae}. Cependant, si nous comparons attentivement les deux textes, nous nous apercevons que maître Eckhart est moins clair que s. Thomas, et qu'il y a comme une faille dans son raisonnement, tel qu'il nous est parvenu.

L'œuvre extérieure, nous dit Eckhart, est servile ; elle n'est pas « libérale », parce qu'elle n'enrichit pas directement le sujet lui-même et qu'elle est accomplie par le corps, soumis à l'âme. S. Thomas enseigne la même doctrine. Voir les textes cités plus haut. Voir aussi *Comm. Metaphys.*, lib. I, lect. III.

Donc, poursuit Eckhart, seules les sciences qui s'achèvent dans l'âme (qui apportent un enrichissement à la personnalité), sont des arts et des arts libéraux. L'art, en effet, consiste à exécuter certaines œuvres — par exemple une œuvre d'architecture ou de sculpture — domus vel scamnum — selon la juste mesure de leur

factibilium [1], sed liberales non sunt, quia extra corporaliter fiunt. Corpus enim subditur anime despotice, ut servus domino, vires autem anime inferiores non sic despotice sed politice [2]. Hinc est quod in corporalibus non requiritur proprie habitus, sed requiritur in sensitivo anime [3]. Patet ergo quod opus extra, corporale, servum est, opus servi est, timoris, non amoris. Ioh. [XV, v. 15] dicitur viris perfectis : « *iam non dicam vos servos, sed amicos* ».

---

2 despotice || desponte *E C*. — 3 autem || aut *E*. — 3 despotice || deposite *E* ; desponte *C*. — 4 politice || poli^{te} *E C*.

---

perfection, à réaliser ces œuvres, jusqu'au point délicat de leur achèvement, qui nous fait dire précisément que c'est une œuvre d'art : Ars est ratio rerum factibilium. C'est là, la faille du raisonnement d'Eckhart. Il apporte cette explication, en effet, comme preuve de ce qui précède, pour prouver que les actions qui s'achèvent dans l'âme, sont des arts et des arts libéraux. Or, à nous en tenir aux définitions données par s. Thomas, dans l'article même qu'Eckhart reproduit en partie, les actions qui s'achèvent dans l'âme, sont libérales : elles ne sont pas soumises au corps directement et enrichissent l'âme par le fait même de leur exercice ; mais parce qu'elles s'achèvent dans l'âme et non dans des objets extérieurs, elles ne sont pas des arts à proprement parler : « Dicuntur per quamdam similitudinem artes, sed liberales... — Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis. » *Summa Theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. LVII, a. 1, ad 3um. Eckhart a donc tort d'alléguer la définition de l'art, en général, pour définir les arts, quarum opus est in anima. Ces arts sont libéraux à proprement parler, mais ils ne sont arts, qu'analogiquement.

1. Ce sont même les seules opérations qui constituent les arts, comme nous venons de le voir dans la note précédente.

2. C'est là une doctrine enseignée très souvent. Elle est résumée d'un mot dans l'ad 3um de l'a. 1, de la q. LVII, de la I^{a}-II^{ae}, que suit ici Eckhart : « ... ad differentiam artium quae ordinantur ad opera per corpus exercita, quae sunt quodammodo serviles, inquantum corpus serviliter subditur animae. » Voir aussi *Summa Theol.*, I P., q. LXXXI, a. 3, ad 2um : « Sicut Philosophus dicit in I *Politicorum* [cap. II ; Comm. S. Thomae, lect. III] : « est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum : anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu, intellectus autem appetui, politico et regali »... Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim, ad appetitum animae movetur manus et pes et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. » — *Ibid.*, I^{a}-II^{ae}, q. IX, a. 2, ad 3um ; q. XVII, a 7 ; q. LVI, a. 4, ad 3um ; q. LVIII, a. 2 ; *De virtutibus*, a. 4, corps de l'article, et ad 11um.

3. S. Thomas expose la même doctrine, *Summa Theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. L, a. 3 :

a) « Vires nutritivae partis non sunt natae obedire imperio rationis, et ideo non sunt in eis aliqui habitus », art. cit., ad 1um ; — « ... sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus », ad 3um.

b) « Vires sensitivae natae sunt obedire imperio rationis ; et ideo in eis esse possunt aliqui habitus », ad 1um.

Voir aussi *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. XXIII, q. I, a. 1.

Adhuc autem : passionibus non meremur [1], quia ab extra sunt [2] ; meremur autem accionibus, que ab intra sunt, secundum illud in parabola, Matth. XV [v. 17] : « *non quod intrat in os, coinquinat hominem* » et infra [v. 18] : « *que autem procedunt de ore, ea coinquinant hominem* ». Passiones ab extra in nobis sunt ; acciones vero, ex nobis procedunt [3]. Hec est ergo quarta racio, propter quam signanter dictum est : « QUI AMAS ANIMAS ». Anima enim intus est, intima est.

CAP. XII

E = Col. 159
C = $73^{v\text{-}2}$

§ I.

NATURALIS MALICIA IPSORUM [v. 10]

Ibi invenies plura de malicia sive malo, et de naturali ; et quomodo unicuique homini et eciam unicuique entium coniungitur angelus bonus et malus ; bonum et malum esse, et nichil.

« O QUAM BONUS » [v. 1]. Infra : « NATURALIS MALICIA IPSORUM ». Videtur ex hoc innuere sapiens quod aliqua creatura sit a creacione mala. Unde et Ioh. VIII [v. 44] de dyabolo dicitur : « *ille homicida erat ab inicio* » ; et I Ioh. III

4 intrat || mittat (?) *E*.— 8 enim || vero *C*.— 14 naturalis *add C* vel.— 16 eciam *om C*. — 19 infra *om C*. — 19 *In marg. E :* ·XII· c. — 20 innuere || munere *C*. — 21 VIII || 4° *C*. — 22 I *om C*. — 22 *In marg. E :* qualiter malicia est naturalis.

1. Voir *Archives*, t. III, p. 423. S. THOMAS nous donne sur ce point une doctrine beaucoup plus nuancée, et plus psychologique : « Passionibus non meremur per se, sed quasi per accidens, si proprie accipiatur mereri. » *De veritate*, q. XXVI a. 6 : c'est ce « per accidens » que s. THOMAS analyse avec finesse dans cet article. Voir aussi *De malo* q. XII, a. 1 ; *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. XXIV, a. 2 ; IIa-IIae, q. CXXIII, a. 10, etc.

2. Voir s. THOMAS, *De veritate*, q. XXVI, a. 6 : « Passiones autem non sunt voluntatis nec ut imperantis nec ut elicientis : passionum enim principium, inquantum hujusmodi, non est in nobis. »

3. Voir note précédente. Voir aussi s. THOMAS, *Summa Theol.*, III P., q. XLVIII, a. 1, ad 1um : « Passio inquantum hujusmodi habet principium ab exteriori. Sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, habet principium ab nteriori. »

[v. 8] : « *ab inicio dyabolus peccat* ». RABY MOYSES [1], *libro* III, cap. XXIII dicit : « *Sathan, id est dyabolus, ipse est creatura mala et ipse est angelus mortis* » ; et secundum hoc exponit illud Genes. IV [v. 7] : « *Statim in foribus* », id est « *in hora nativitatis* », « *peccatum aderit* » ; et Genes. [VIII, v. 21] « : *Proni sunt sensus hominis ab adolescencia sua in malum* [1] ». Sciendum igitur quod quia omne [C = Fol 74^{r-1}] agens agit inquantum ens et inquantum bonum — bonum enim sui diffusivum est [2] — ; productum omne, necessario ex ipsa produccione sui assimilatur producenti in esse et in bono. Quod enim non est, nec bonum est, effectus non est, sed defectus [3] et nichil. Et hoc

4 in *om E.* — 8 agit *om E.* — 10 assimilatur || assimulatur *C.* — 11 bonum est, effectus non est, sed *om C.*

1. MAÏMONIDE, *Le guide des Égarés*, liv. III, ch. XXII, éd. S. MUNK, t. III, p. 167 : « Rabbi Siméon, fils de Lakisch, dit : Satan, le mauvais penchant et l'ange de la mort sont une seule et même chose » ; *ibid.*, p. 168 : « Cette même idée est exprimée aussi par ces mots : *car le penchant du cœur de l'homme est mauvais dès son enfance* (Genèse, VIII, 21). Tu sais combien est répandue dans notre religion l'idée du *bon* et du *mauvais penchant*, et tu connais cette parole des docteurs : « par tes deux penchants ». Ailleurs, ils disent que le mauvais penchant surgit dans l'individu humain dès la naissance : *le péché guette à la porte* (Genèse, IV, 7), et comme dit l'Écriture : *dès son enfance* (*ibid.*, VIII, 21), tandis que le *bon penchant* ne lui arrive qu'après le perfectionnement de son intelligence » ; éd. A. WEISS, *Mose ben Maimon. Führer der Unschlüssigen*, t. III, p. 136, 137. — Le ms. 15973 de la B. N., s'exprime ainsi, fol. 168 $^{r-2}$: « Dixit rabi Symeon : Sathan, id est diabolus, ipse est creatura mala et ipse est angelus mortis. Exposuit quam prediximus exposicione de qua nullus intelligens dubitabit. Ostendit enim quod una et eadem res nominatur istis tribus omnibus et quod omnia opera que attribuuntur alicui istorum trium sunt opera unius et eiusdem rei. » Et au fol. 168 $^{v-1}$: « et propter hoc scriptura dixit : Creatio cordis hominis mala ab olescentia (*sic*) sua. Tu vero scis quod ratio ista scita et manifesta est in lege nostra, scilicet quod est creatura bona et creatura mala et propter hoc dixit : Erunt sapientes cum duabus creaturis tuis, in expositione verbi quod invenitur scriptum : Diliges Dominum Deum ex toto corde tuo ; et dixerunt quod creatura mala innovatur in homine, in hora nativitatis sue, sicut scriptura dixit : in foribus peccatum. Prediximus etiam quod lex dixit : Creatura cordis humana mala ab infantia sua, creatura vero bona invenitur in homine post perfectionem intellectus sua. » Voir aussi éd. de Paris, 1520, fol. 85 ^{r}.

2. Cette formule lapidaire est employée maintes fois par S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. V, a. 4 ; q. LXXIII, a. 3 ; Ia-IIae, q. I, a. 4 ; q. II, a. 3 ; q CXII, a. 3 ; IIa-IIae, q. CXVII, a. 6 ; III P., q. I, a. 1 ; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. II, q.I, a. 4 ; Dist. XXXIV, q. II, a. 1 ; lib. II, Dist. XV, q. III, a. 3 ; lib. III, Dist. II, q. I, a. 2 ; Dist. XXIV, q.I, a. 3 ; lib. IV, Dist. XVII, q. I, a. 1 ; *De potentia*, q. VII, a. 5 ; *De veritate*, q. XXI, a. 1 ; q. XXVII, a. 3 ; q. XXVIII, a 3. Voir DURANTEL, *S. Thomas et le Pseudo-Denis*, p. 154, n° 64. — Cette formule véhicule une doctrine dionysienne, bien qu'il soit difficile de la rattacher à un texte précis de Denys.

3. Pour s. Thomas, le terme *defectus* ne désigne pas une privation, mais une

est quod Genes. I [v. 31] dicitur : « *vidit Deus cuncta que fecerat et erant valde bona* ». Verum tamen est, quod bono particulari ad quod terminatur per se efficiencia cause, potest esse coniunctum aliquod malum [1], quod est per accidens [2] se habens ad producens, puta [E = col. 160] quod ignis, productus inquantum ignis et bonus, comburit et consumit sive corrumpit alia per accidens.

Primo modo, ignis et est et bonus est naturaliter a producente ; inquantum vero malus, non est terminus

---

1 Deus *om C.* — 1 cuncta || omnia *C.* — 3 particulari || participari (?) *C.* — 3 efficiencia || efficiencie *C.* — 6 productus || producitur *C.* — 9 *In marg. E :* nota.

---

négation : « Defectus enim simplicem negationem alicujus boni importat. Sed malum nomen privationis est... », *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XXX, q. I, a. 2. — Quia malum privatio est boni, et non negatio pura, ut dictum est supra [a. 3], non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi » ; *Summa Theol.*, I P. q. XLVIII, a. 5, ad 1um. Voir aussi *De malo*, q. XV, a. 2 ; etc. Mais Eckhart, comme nous l'avons déjà remarqué maintes fois, a une tendance très nette à identifier le mal — qui de soi est une privation — avec la simple négation.

1. S. Thomas, *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XXXIV, q. I, a. 4, a écrit une magnifique page sur le bien, sujet du mal. Après avoir posé le principe général que le bien est sujet du mal, il précise quel est ce bien.

a) Il est un bien qui ne peut être sujet du mal : « Est enim quoddam bonum cui nihil bonitatis deest, quia perfectum est, nec deesse potest, quia omnes bonitates in eo unum sunt, ut una ab altera separari non possit, quia simplex est ; et in tali bono malum nec esse nec cogitare potest ; et hoc est summum bonum, quod Deus est ».

b) Il est d'autres biens, qui sans avoir la plénitude de la bonté, sont tellement fixés dans leur perfection, qu'ils ne peuvent devenir sujet du mal : les anges, auxquels s. Thomas, selon la physique du moyen âge, joint les corps célestes : « Est autem quoddam bonum, quod quamvis non omnem bonitatem perfecte colliget, sed in aliquo a summo bono deficiat, tamen non potest sibi deesse aliqua bonitatum quae debita est sibi : ut putet in Angelis et in corporibus cœlestibus, quae bonitatem naturalem nullo modo amittere possunt... »

c) Il est enfin, d'autres biens particuliers et instables. Ceux-là seuls sont sujets du mal : « Est autem quoddam bonum quod nec omnem perfectionem consequitur, et propter distantiam a summo bono, illa etiam quae debita est sibi, carere potest, et quam natum est habere ; et tale bonum est subjectum mali, quidquid sit illud. Unde Dionysius [IV Cap. *De divinus nominibus*] dicit quod bonum particulare est subjectum malum. » — Cette dernière formule ne se trouve pas dans Denys, mais exprime exactement sa doctrine.

La pensée d'Eckhart que nous étudions ici, rejoint celle que s. Thomas exprime dans le troisième paragraphe de cet article.

Voir aussi s. Thomas, *De malo*, q. I, a. 2 ; *Summa Contra Gentes*, lib. III, cap. XI ; *Summa Theol.*, I P., q. XLVIII, a. 3, etc.

2. Doctrine classique, que nous avons déjà rencontrée à maintes reprises. Voir entre autres, s. Thomas, *De malo*, q. I, a. 3 : « Unde relinquitur quod omne malum habeat aliquam causam, sed per accidens, ex quo per se causam habere non potest ». Voir aussi, *Summa Theol.*, I P., q. XLIX, a. 1 ; Ia-IIae, q. LXXV, a. 1, etc.

producciones, sed nec est, nec bonum est, nec naturale sed preter naturale, et contra naturam [1]; et secundum hoc dicit RABY MOYSES [2] quod in quolibet creato, maxime mundi inferioris, coniuncta est creatura bona et mala, exponens illud Iob I [v. 6] : « *cum venissent filii Dei, ut assisterent coram Domino affuit inter eos et Sathan* »; et Zachar. [VI, v. 1] : « *de quadrigis egressis de medio duorum moncium* ». Item illud Eccles. IX [v. 14] *de rege magno qui exstruxit municiones, et de iro paupere et sapiente qui liberavit urbem.* » Huic eciam consonat quod IERONYMUS ait unicuique hominum deputatos angelum bonum et malum [3]. Videmus

1 naturale || naturalem *C.* — 3 *In marg. E* : Raby. — 5 illud *om E.* — 6 affuit || afficit *E.* — 8 exstruxit || extraxit *E.* — 10 Ieronymus || Io[hannes] *C.* — 11 deputatos || deputans *C.* — 11 videmus || videtur *C.*

1. Il est naturel à tout être d'être ce qu'il est et de conserver la plénitude de son être, mais il ne lui est pas naturel d'être privé d'une qualité qui fait partie de son être. S. Thomas nous dit, comme Eckhart : « Manifestum est enim, cum malum non sit aliquid per se existens, sed sit aliquid inhaerens, ut privatio (quae quidem est defectus ejus quod est natum esse et non inest), quod esse malum non naturaliter inest cui inest. Si enim aliquis defectus est alicui rei naturaliter, non potest dici quod sit malum ejus », *De malo*, q. I, a. 1. — Voir aussi *Summa contra Gentes*, lib. I, cap. XXXIX : « Malum igitur in unoquoque est violentum et praeter naturam, secundum quod est ei malum. » Dans son *Commentaire des Sentences*, liv. IV, Dist. XXXI, q. a. 2, obj. 1e, s. Thomas écrit encore : « ... quia nullum naturale est malum, cum malum sit praeter naturam et praeter ordinem, ut dicit Dionysius, *De divinis nominibus*, cap. IV. » Sur les autres textes similaires, voir DURANTEL, *S. Thomas et le Pseudo-Denis*, p. 173-174.

A la fin de ce chapitre IV des *Noms Divins*, le Pseudo-Denys est revenu plusieurs fois sur cette idée : « Malum est sine causa, et indefinitum non est secundum naturam », d'après la version de SARRAZIN, dans *Opera Dionysii Carth.*, Tournai, 1902, t. XV, p. 373, l. 34. = SCOT, *P. L.*, t. CXXII, col. 1144 D : « si malum incausale et infinitum, non secundum naturam. » — « Igitur malum est praeter viam et praeter intentionem et praeter naturam, *Opera Dionysii Cart.*, *ibid.*, p. 374, l. 7 = SCOT, *ibid*, col. 1145 B : non igitur malum est ex via, neque est ex visione, neque est ex natura ». — « Daemoni est malum praeter boniformem intellectum esse ; animae, praeter rationem ; corpori, praeter naturam, *Opera Dionysii Carth.*, *ibid.*, p. 374, l. 19 = SCOT, *ibid.*, col. 1145 C : Daemoni malum, contra deiformem intellectum esse ; animae, contra rationem ; corpori, contra naturam.

2. Eckhart ne cite pas ici textuellement Maïmonide, mais il lui emprunte, avec les citations scripturaires, l'idée qu'il exprime dans ce passage. Voir MAÏMONIDE, *Le guide des Égarés*, liv. III, ch. XXII; éd. S. MUNK, t. III, p. 162, 165, 169; éd. A. WEISS, *Mose ben Maimon. Führer der Unschlüssigen*, t. III, p. 132, 135, 138. Voir ms. 15973 de la B. N., fol. 167^{r-2}, 168^{r-1} ; éd. de Paris, 1520, fol. 84^{v}, 85^{r}.

3. S. JERÔME, *Comm. in Evangelium Matthaei*, lib. III, cap. XVIII, v. 10-11 ; *P. L.*, t. XXVI, co. 130 B. : « Magna dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum. » Ce texte est cité, avec valeur d'autorité, par s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. CXIII, a. 2, a. 4, a. 5. Remarquons toutefois que s. Jerôme ne parle ici que du rôle du bon ange. — L'idée que dès leur naissance, chaque homme est accompagné d'un bon et d'un

eciam sensibiliter quemlibet hominem pronum naturaliter ad aliquod bonum, secundum illud Iob [XXXI, v. 18] : « *ab infancia crevit mecum miseracio* » ; et iterum [Iob X, v. 12] : « *vitam et misericordiam tribuisti michi* » ; et e contrario videmus aliquos inclinari ex complexione a nativitate, hunc ad aliquod unum genus peccati, alium ad aliud, puta hos iracundos, hos concupiscentes, et sic de aliis [1]. Rursus eciam secundo notandum, quod aliquid est naturale et bonum nature universali, quod tamen malum est et innaturale est nature particulari [2]. Exempli gracia : generacio

---

3 crevit || creavit *E*. — 3 iterum *add E* tercio. — 6 aliquod unum || unum aliquod *C*. — 6 aliud || aliquid *C*. — 7 *In marg. E :* nota secundo. — 10 particulari || participari *C*.

---

mauvais ange, est exposée par MAÏMONIDE, *Le guide des Égarés*, liv. III, ch. XXII ; éd. S. MUNK, t. III, p. 170 : « Ainsi donc, quand les docteurs disent, comme tout le monde le sait, que chaque homme est accompagné par deux anges, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche, il s'agit du bon penchant et du mauvais penchant » ; éd. A. WEISS, t. III, p. 138. — Voir ms. 15973 de la B. N., fol. 168 v-2 : « Oportet etiam creatura bona sit angelus vere. Scitum est eciam ex verbis Sapientum qui dixerunt quod cuilibet homini coniunguntur duo angeli, unus ad extris et alter a sinistris, et isti sunt creatura bona et creatura mala. Palam eciam dixerunt in alio loco de istis duobus angelis, unus bonus et alter malus. » — Voir aussi éd. de Paris, 1520, fol. 85 r.

On remarquera combien maître Eckhart s'inspire ici du ch. XXII de Maïmonide. — Sur cette doctrine des deux anges, voir encore s. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XI, q. II, a. 5. « ... sicut enim unicuique homini datur ad exercitium unus bonus et alter malus ».

1. Voir s. THOMAS, *De virtutibus in communi*, a. 8 ; *Summa Theol.*, Ia - IIae, q. LXIII, a. 1 ; IIa - IIae, q. CVIII, a. 2. Eckhart, comme s. Thomas, ne parle que des inclinations bonnes ou mauvaises. Ce n'est que par des actes, que ces inclinations deviennent vertus ou vices. — Comme argument d'autorité, s. THOMAS cite aussi, dans chacun des articles cités, le texte de Job, XXXI, 18 : Ab infantia crevit mecum miseratio. ». Aristote aussi est invoqué : « Illum quod inest homini a nativitate, est naturale. Sed, secundum Philosophum in VI *Ethic.*, cap. XIII, quidam confestim a nativitate videntur esse, fortes et temperati, et secundum alias virtutes dispositi. » *De virtutibus*, a. 8, obj. 19. Aristote dit, en effet, dans le VIe livre des Ethiques, ch. XIII, éd. Berlin, 1144b, 5 : « καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς ».

2. Cette doctrine est classique, et nous l'avons déjà plusieurs fois rencontrée dans Eckhart. S. THOMAS, l'expose ainsi, entre beaucoup d'autres endroits, dans la *Summa Theol.*, I P., q. XXII, a. 2 : « ...aliter de eo est qui habet curam alicujus particularis, et de provisore universali. Quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod ejus curae subditur, quantum potest, sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem, sed tamen sunt de intentione naturae universalis, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi ; nam corruptio unius est generatio alterius per quam species conservatur. ». —Voir aussi I P., q. XLVIII, a. 2, ad 3um ; q. XLIX, a. 2.

femine innaturalis et mala est, et per accidens preter intencionem agentis particularis, quod cum sit masculum semper intendit sibi simile masculum ; agens vero universale quod secundum AVICENNAM [1] « *est vis insita orbibus celi* », providens universo, feminam non excludit, sed intendit eo quod sine ipsa tolleretur species tota generancium, et per consequens totum universum et eius perfeccio. Ex premissis duobus satis patere potest quod hic dicitur : « NATURALIS MALICIA IPSORUM » ; et quod sequitur [2], « *semen erat maledictum ab inicio* » [Sap. XII, v. 11]. Quod autem dicitur Ioh. VIII [v. 44] et I Ioh. III [v. 8], sicut supra inductum [3] est, dicendum quod dyabolus non est homicida ab inicio sui esse [4], sed ab inicio quo hominem occidit, peccatum

2 masculum ‖ masculinum *C*. — 9 et ‖ nichil ei *E*. — 9 sequitur *add E in marg.* : adversatur. — 11 I *om C*.

1. Comme tout le contexte l'indique, Eckhart ne cite pas directement Avicenne ; il le cite à travers le *De veritate* de s. THOMAS, q. V, a. 9, ad 9um : « Nisi ergo esset aliqua virtus quae intenderet femineum sexum, generatio feminae esset omnino a casu, sicut et aliorum monstrorum ; et ideo dicitur, quod quamvis sit praeter intentionem naturae particularis, ratione cujus femina dicitur mas occasionatus ; tamen est de intentione naturae universalis, quae est vis corporis cœlestis, ut Avicenna dicit, lib. VI Metaphys., cap. v. ». Dans ce passage, Avicenne s'exprime ainsi : « Prima igitur intentio naturae est ut permaneat natura humana, et alia hujusmodi, vel individuum perpetuum non designatum, et illa intentio est causa perfectiva actionis nature universalis ; ad hoc autem ut hoc unum permaneat in esse necesse est ut sint individua... post individua sine fine... Intelligo autem per naturam particularem, virtutem propriam regiminis unius individui ; et intelligo per naturam universalem virtutem infusam in substantias celorum. » ; éd. Venise 1508, fol. 94r-1. Voir *Archives*, t. III, p. 374. — De plus remarquons que ce texte d'Avicenne, et la doctrine de ce paragraphe, se retrouvent dans la pièce du procès de 1326.. Voir *Archives*, t. I, p. 234.

2. Notons que la leçon de *E* : nichil ei quod sequitur, adversatur, pourrait aussi présenter un sens très acceptable, Eckhart voulant mettre une opposition entre « malicio naturalis », et « maledictum ab inicio ». — Par ailleurs, le terme *adversatur* est écrit en marge, dans *E* ; il manque dans *C*, de même que les mots : nichil ei. Nous avons adopté la leçon de *C*, pour ces dernières raisons, et parce que la recension de *E* ne s'impose pas.

3. Voir plus haut, p. 332, début du ch. XII.

4. Ce texte laisse supposer qu'Eckhart fait sienne la doctrine de s. Thomas, d'après laquelle le démon n'a pu devenir mauvais dès le premier instant de sa création. Voir *Summa Theol.*, I P., q. LXIII, a. 5 : « Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari, tamen illa operatio quae simul incipit cum esse rei, est ei ab agente a quo habet esse ; sicut moveri sursum inest igni a generante... Agens autem quod angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati. Unde non potest dici quod diabolus in primo instanti suae creationis fuerit malus. ». — Voir encore s. THOMAS, *Comm.Sent.*, lib. II, Dist. III, q. II, a. 1, où il donne le même argument. La question est traitée avec ampleur dans le *De malo*, q. XVI, a. 4. Dans ce dernier article, s. THOMAS remarque que l'opi-



suggerendo, vel ab inicio peccasse dicitur, quia in ipso inicium sumpsit peccatum [1], secundum quem modum AUGUSTINUS [2] dicit *De libero arbitrio*, libro [III°], quod « *lux tenet primum locum in corporibus* », non quod lux sit corpus [3], sed quia lux est proprietas primi corporis, quod est celum [4].

3 libro *om E*. — 4 corporibus *add C* etc. — 5 quia || quod *E*. — primi || primo *C*.

nion de s. Augustin est assez chancelante : « Respondeo dicendum quod hanc quaestionem tractat Augustinus XI *super Genes. ad litter.*, cap. XVI, XIX et XXVI, et in XI *De civitate Dei*, cap. XIII, XIV et XV ; in neutro tamen loco aliquid super hoc assertive determinat; quamvis in XI *super Genes. ad litter.*, magis videatur in hoc declinare quod in primo instanti suae creationis peccaverit ; et in XI *De civitate Dei* videatur magis declinare ad contrarium. » (Voir la note suivante). Et s. THOMAS ajoute : « Unde quidam moderni asserere praesumpserunt, quod diabolus in primo instanti suae creationis fuit malus, non quidem per naturam, sed per motum liberi arbitrii quo peccavit. Sed haec positio reprobata fuit ab omnibus magistris tunc Parisiis legentibus. »

1. Eckhart s'inspire ici du texte de s. Augustin, non pas du texte du *Commentaire sur la Genèse*, mais du texte de la *Cité de Dieu* plus proche de la doctrine de s. Thomas que maître Eckhart adopte. — Voir s. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, lib. XI, cap. XIII ; *P. L.*, t. XLI, col. 329 : « ...id quod Dominus ait de diabolo in Evangelio, *Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit* [Joh. VIII, 44], sic esse accipiendum, ut non solum homicida fuerit ab initio, id est initio humani generis, ex quo utique homo factus est quem decipiendo posset occidere... » (Eckhart dit : ab initio quo hominem occidit, peccatum suggerendo. » ; s. AUGUSTIN, *ibid.*, col 330 : « non ab initio ex quo creatus est peccare putandus est. » (Eckhart = non est homicida ab inicio sui esse. » ; s. AUGUSTIN, *ibid.*, col. 330 : « sed ab initio peccati, quod ab ipsius superbia coeperit esse peccatum. » Eckhart = vel ab inicio peccasse dicitur quia in ipso inicium sumpsit peccatum. ». — Voir sur l'exégèse de ce texte de s. Augustin, s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. LXIII, a. 5, ad 1um ; *De malo*, q. XVI, a. 4, ad 1um. Dans ce dernier texte, s. THOMAS écrit : « Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, XI *De civitate Dei* [cap. XV] exponit quod diabolus ab initio peccat, id est ab initio sui peccati, in peccato perseverat. Quidam tamen exponunt ab *initio*, id est statim post initium. » Nous trouvons la même explication dans le cité précité de la *Somme*.

2. S. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, lib. III, cap. V ; *P. L.*, t. XXXII, col. 1279 A.

3. Cette doctrine a été exposée maintes fois par s. THOMAS, Voir *Summa Theol.*, I P., q. LXVII, a. 2 : Utrum lux sit corpus ? ; *Comm. De anima*, lib. II lect. XIV. Voir encore *Summa Theol.*, I P., q. LXXVI, a. 7 ; q. XCI, a. 1, ad 2um ; *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. II, q. 2, a, ad 4um ; Dist XXX, q. 2, a. 1.

4. Eckhart affirme ici trois choses : 1. — Que la lumière est une propriété, une qualité, et non pas un corps. — 2. Qu'elle est propriété du premier corps. — 3. Que ce premier corps est le ciel. Sur ces trois points Eckhart est en accord avec la physique aristotélicienne, telle que s. Thomas l'expose :

a) La lumière n'est pas un corps. Voir la note précédente.

b) Elle est une propriété du premier corps. Voir s. THOMAS. *Comm. De anima*, lib. II, lect. XIV ; « Unde dicimus, quod sicut corpora elementaria habent qualitates activas, per quas agunt, ita lux est qualitas activa corporis coele-

Adhuc autem tercio notandum quod genitum communius quidem et frequenter assimilatur generanti, eciam in hiis que suppositum respiciunt, puta quod albus album, leprosus leprosum generat ; et eciam in artificialibus, puta : exercitatus in aliquo et habituatus communiter, ceteris paribus, filium generat aptum a natura ad simile artificium patris [1]. Hinc est quod in lege [Ex. XX, v. 5] peccata patrum puniri dicuntur in filiis eo quod filii plerumque inclinantur [C = Fol. $74^{r\text{-}2}$] et imitantur paterna scelera ; et hoc est quod premittitur [v. 10] : « *dabas locum penitencie, non ignorans, quoniam iniqua est nacio eorum, et naturalis malicia ipsorum* ».

---

1 *In marg. E :* 3um. — 2 quidem || quid est *C.* — 2 frequenter || frequencius *C.* — 2 eciam || et *E.* — 4 eciam || est *E.* — 6 paribus || partibus *E.* — 8 puniri || punire *E.* — 8 inclinantur || inclinatur *C.* — 9 hoc || huius [modi] *C.* — 9 quod *add E* dicitur hic *E.* — 10 dabas || datis *E.*

---

tis, per quam agit, et est in tertia specie qualitatis, sicut et calor. — Sed in hoc differt a calore, quia lux est qualitas primi corporis alterantis. ». — *Comm. De coelo*, lib. II, lect. X : « ...lumen... inquantum est qualitas activi primi alterantis, scilicet cœli... ». Voir aussi les textes cités plus haut, n. 3.

c) Le premier corps est le ciel. Voir les textes cités dans le paragraphe précédent. Voir aussi *Summa Theol.*, I P., q. LXVII, a. 3, ad 3um ; etc. Le texte de s. AUGUSTIN : « *lux tenet primum locum in corporibus* », faisait objection à cette théorie physique d'après laquelle la lumière n'est pas un corps. S. THOMAS a donc dû — comme Eckhart — expliquer ce texte. Voir I P., q. L XVII, a. 2 ad 1um : « Augustinus accipit lucem pro corpore lucido in actu, scilicet pro igne, quod inter quatuor elementa nobilissimum est. ». — *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XIII, q. I, a. 3 : « ...sicut tenebra sumitur quandoque pro aere obscurato, ut supra dictum est, ita etiam lux pro corpore lucido sumitur : et sic potest intelligi quod Augustinus lucem aliis corporibus connumerat per modum loquendi, quo etiam Commentator in II *De anima*, calorem naturalem corpus esse probat. Nihilominus Augustinus non intendit hoc asserere quasi fidei conveniens, sed sicut utens his quae philosophiam addiscens audierat. *Et ideo illae auctoritates parum cogunt.* »

1. S. THOMAS l'enseigne aussi, mais en termes plus nuancés, et avec plus de réserve : « ...Generatum generanti assimilatur in omnibus illis quae ad naturam speciei pertinent, nisi adveniat impedimentum, ut in monstris apparet ; non autem oportet quod assimiletur in proprietatibus quae consequuntur individuum ratione individui : et si aliquando contingat quod in aliquibus proprietatibus etiam personalibus assimiletur proles patri, hoc tantum accidit in accidentibus corporibus, sicut quod albus generat album, et podagricus podagricum ; non autem in perfectionibus animae generat sibi similem secundum actum, ut grammaticus generet grammaticum, sed forte secundum aptitudinem tantum, secundum quod ex complexione corporis unus est habilior alio ad scientiam vel virtutem. » *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XX, q. II, a. 3. — Voir aussi Dist. XXXIII q. I, a. 1, ad 1um ; *Summa Theol.*, I P., q. CI, a. 1 ; I^{a} - II^{ae}, q. LXXXI, a. 2.

§ 2.

QUIS ENIM DICET TIBI : QUID FECISTI ? [v. 12]

« QUIS ENIM DICET TIBI : QUID FECISTI ? ». De hoc notavi plene super illo Iob IX [v. 12] : « *quis dicere ei potest : cur hoc facis ?* [1] »

§ 3.

CUI CURA EST DE OMNIBUS [v. 13]

Ibi invenies, sed breviter, de providencia divina.

« CUI CURA EST DE OMNIBUS ». Notavi de hoc prius, capitulo sexto, super illo : « *equaliter cura est illi de omnibus* [2] ». Hoc tamen ad presens notandum quod providencia Dei et omnis eius operacio in creatura, sed et in ipsa creacione universi, primo et per se directe respicit esse et bonum omnium et commune, secundum quem modum unum semper est ab [E = col. 161] uno in omni operacione, puta totum a toto inmediate, et secundum quem modum nichil est malum. Bono enim communi omnium nichil est oppositum, nec nocivum, sive contrarium, nisi malum commune omnium sive omnibus. Hoc autem nichil est, nec ens est per se, nec esse potest [3]. Propter quod PHILOSOPHUS ait : « *si summum sive purum malum esset, se ipsum corrumperet* ».

4 illo ‖ isto *C*. — 4 ei *om C*. — 10 illo ‖ ista *C*. — 11 hoc ‖ hec *E*. — 15 operacione ‖ opere *C*. — 17 bono ‖ bonum *C*. — 19 hoc ‖ hic *C*. — 19 nec ens ‖ ut ens *E*.

1. Dans notre étude générale sur maître Eckhart, nous reviendrons sur toutes les références qu'Eckhart donne à ses propres œuvres.

2. Voir *Archives*, t. III, p. 392.

3. Toutes ces doctrines contenues dans ce paragraphe, nous les avons rencontrées souvent dans ce commentaire d'Eckhart sur la *Sagesse*. C'est pourquoi nous n'y revenons plus ici.

4. ARISTOTE. *Ethic. ad Nicom*, lib. IV, cap. V; éd. Berlin 1126 a, 13 : « Τὸ γὰρ κακὸν καὶ ἑαυτὸ ἀπόλλυσι κἂν ὁλόκληρον ῇ, ἀφόρητον γίνεται = nam cum malum esse omne per se perdat atque interimat, tum si integrum sit, intolerabile efficitur. » Voir s. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XXXIV, a. 5, 2° sed contra : « Praeterea, Philosophus dicit IV *Ethic.*, cap. XIII, quod malum si sit integrum, seipsum destrueret ». Voir aussi *Comm. Ethic.*, lib. IV, lect. XIII.

§ 4.

CUM ERGO SIS IUSTUS, IUSTE OMNIA DISPONIS [V. 15]

Ibi multa invenies de li iustus et de li iuste, et de li omnia disponis.

« CUM ERGO SIS IUSTUS, IUSTE OMNIA DISPONIS». Nota: tria hic dicit : « CUM SIS IUSTUS », item : « IUSTE », item : « OMNIA DISPONIS».

De primo nota : iustus debet esse qui iudicat, Eccli. XXXIV [v. 4] : « *ab inmundo quid mundabitur* » et GREGORIUS [1] : « *sordes tergere non valet manus que sordes tenet* ». Hinc est illud Genes. [IV, v. 4] : « *respexit Dominus ad Abel et ad munera eius* ». Supra primo [Sap. I, v. 1] : « *diligite iusticiam qui iudicatis terram* ». Ad hoc est quod apud gramaticos partes declinabiles regunt partes indeclinabiles ; sic ergo iustus quis necesse est ut iudicet iuste. « IUSTUS » enim, declinabile, « IUSTE », indeclinabile. Racio premissorum omnium est primo, quia eius est operari cuius esse est [2] ; monstrum enim est operari quod non est ; unde CRISOSTOMUS super Matth. contra ypocritas ait : « *ypocrita quod malum est apparere peius est esse, quod bonum apparere melius est esse ; aut ergo appare esse quod es, aut esto quod appares* [3] ».

Secunda racio est, quia opus virtutis est ex habitu [4] ; hinc est quod omnes actus precedentes habitum sunt inper-

3 de li iustus et *om E.* — 4 disponis ‖ disposicionis *C.* — 6 hic *om C.* — 8 iudicat ‖ iudidat *E.* — 9 XXXIV ‖ 33 *E C.* — 13 terram *om E.* — 15 quis *om C.* — 18 esse est ‖ est esse *C.* — 19 Crisostomus *om E.* — 20 bonum *add C* est. — 21 appare ‖ apparere *C.* — 23 racio est *om C* est. — 24 omnes ‖ omnis *E C.*

1. S. GRÉGOIRE écrit dans son *Regulae Pastoralis liber*, P. II, cap. II ; *P. L.*, t. LXXVII, col. 27 A : « quia necesse est ut esse munda studeat manus, quae diluere sordes curat. ». Dans le liv. I des *Epîtres*, Epistola XXV, s. Grégoire répète cette sentence, exactement dans les mêmes termes, *P. L.*, *ibid.*, col. 469 B.

2. Formulation de ce principe aristotélicien exposé si souvent par s. THOMAS : operari sequitur esse. Voir par exemple, *Summa Theol.*, I P., q. LXXXIX, a. 1 : « modus operandi unuiscujusque rei sequitur modum esendi ipsius. »

3. Nous n'avons pas retrouvé ce texte précis dans les œuvres de S. Jean Chrysostome. L'idée est exprimée dans l'*Opus imperfectum in Matthaeum*, Hom. XIII ; *P. G.*, t. LVI, col. 707 et passim.

4. C'est la doctrine de s. THOMAS. Voir *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XXVII, q. I, a. 1 ; *De virtutibus*, q. I, a. 1 ; *Summa Theol.*, Iª - IIªᵉ, q. LV, a. 1.

fecti, nec sunt opera virtutis proprie. Hoc est ergo quod ait primo : « CUM SIS IUSTUS ».

Sequitur de secundo quod ait : « IUSTE ». Non enim sufficit facere iusta nisi fiant iuste. Non enim merentur nomina, sed adverbia ; unde PHILOSOPHUS ait : « *non qui facit gramaticalia, gramaticus est, sed qui gramatice* [1] », neque qui iusta facit, iustus est, sed qui iuste, Psalmo [LVII, v. 2] « *iuste iudicate, filii hominum* [2] ». Deuter. XVI [v. 20] : « *Iuste quod iustum est, exequeris* ». Hinc est illud AUGUSTINI, I *Confess.* [cap. XII] : « *nemo invitus bene facit, eciam si bonum est quod facit* [3] » ; et iterum : « *nemo peccat, eciam si malum est quod facit, si nolens et invite facit* ». Luc. XI [v. 35] : « *vide ne lumen quod in te est, tenebre sint. Lucerna corporis tui est oculus tuus* ». [Luc. XI, v. 34 ; Matth. VI, v. 22]. « *oculus intencio est* », secundum YSIDORUM, *De summo bono*, libro fortassis secundo [4], et AMBROSIUS, *De Officiis*, libro [I] : « *affectus tuus operi tuo nomen inpo-*

2 sis ‖ sit *C*. — 4 fiant ‖ fiat *E*. — 7 iusta ‖ iuste *E*. — 8 filii ‖ filium *C*. — 12 est *om E*. — 14 est oculus tuus ‖ oculus tuus est *C*. — 17 affectus ‖ effectus *C*.

1. ARISTOTE, *Ethic. ad Nicom.*, lib. II, ch. IV ; éd. Berlin, 1105 a, 23 : « Τότε οὖν ἔσται γραμματικός, ἐὰν καὶ γραμματικόν τι ποιήσῃ καὶ γραμματικῶς = ergo ita denique grammaticus erit, si et grammatice munus aliquod obierit, et grammatice. ». — Dans le *De malo*, q. II, a. 4, ad 11um, s. THOMAS nous donne sa doctrine sur les différents points exposés dans cette seconde raison de maître Eckhart : « Aliqui actus dicuntur virtuosi vel vitiosi non solum ex hoc quod procedunt ex habitu virtutis vel vitii, sed quia sunt similes illis actibus qui a talibus habitibus procedunt. Unde etiam aliquis antequam habeat virtutem, operatur actum virtuosum ; aliter tamen postquam habeat virtutem. Nam antequam habeat virtutem, operatur quidem justa, sed non juste, et caste, sed non caste ; sed postquam habet virtutem, operatur justa juste, et casta caste, ut patet per Philosophum, II *Ethic.*, cap. IV. » Eckhart reprend exactement cet enseignement, et à peu près dans les mêmes termes.

2. La Vulgate dit : « Recta judicate, filii hominum. ». Au lieu de *recta*, Eckhart emploie *juste*. Même le substantif *recta* ne viendrait pas ici corroborer la doctrine d'Eckhart.

3. S. AUGUSTIN, *Confess.*, lib. I, cap. XII ; *P. L.*, t. XXXII, col. 669, n° 19. Ce texte est cité aussi à deux reprises par PIERRE LOMBARD dans ses *Sentences*, liv. II, Dist. XL ; ed. Quaracchi, t. I, p. 519, n° 365 ; et Dist. XLI ; *ibid.*, p. 524, n° 370. S. Thomas l'allègue très fréquemment.

4. Maître Eckhart n'est pas sûr de sa référence. Nous n'avons pas retrouvé ce texte dans Isidore ; mais nous le lisons dans S. AUGUSTIN, *De sermone Domini*, lib. II, cap. XIII ; *P. L.*, t. XXXIV, col. 1289, n. 45 : « Oculum ergo hic accipere debemus ipsam intentionem. » S. Thomas dit aussi, *De veritate*, q. XXII, a. 13 : « Quia super illud Luc. XI, 34 : *Lucerna corporis tui est oculus tuus*, Glossa, id est *intentio*. » Et dans la glose de WALAFRID STRABON, *P. L.*, t. CXIV, col. 232, nous lisons : « Post institutionem rectae fidei etiam de bonis operibus et bona intentione instruit, ut non tantum opera, sed etiam cogitationes et cordis intentiones mundentur, quasi dicat : Ego lucernam fidei in vestris sensibus accendo,

nit [1] ». Sic ergo ex premissis patet, quod non quid fiat sive in iusto sive in malo pensandum est, sed quo affectu, et qualiter fiat, et hoc est quod hic dicitur : « IUSTE ».

Sequitur : « OMNIA DISPONIS ». Circa quod tria sunt notanda.

Primo quod omnis causa secunda providet sive disponit naturaliter hiis que post se et sub se sunt. Deus autem solus, utpote prima causa, providet, curat et disponit omnia, sicut hic dicitur : « OMNIA DISPONIS ». Unde signanter ei quod hic dicitur : « *cui cura est de omnibus* » premittitur : *nec enim alius deus est quam tu* » [Sap. XII, v. 13].

Secundo ait : « OMNIA DISPONIS », eo quod supra dictum est, disponit singulum [C = Fol. 74^{v-1}] in entibus secundum convenienciam et congruenciam ad omnia, id est ad totum universum [2]. Oculus enim non sibi plus quam pedi videt, sed nec sibi nec pedi, nisi racione tocius hominis [3].

[E = col. 162]. Tercio ait : « OMNIA DISPONIS », contra eos qui aliquos iudicant, aliis parcunt timore vel amore, contra illud Psalmi [VIII, v. 6] : « *intende ad visitandas omnes gentes ; non miserearis omnibus qui operantur iniquitatem* ».

---

2 in malo *om E* in. — 4 sunt notanda || notandum *E*. — 6 secunda || secundaria *C*. — 8 prima || pura *C*. — 8 curat || creat *C*. — 9 Unde || ubi *C*. — 11 alius deus est || est alius deus *C*. — 12 eo || e contra *E*. — 13 singulum || sigulum *E*. — 14 id est ad totum universum || enim totum *C*. — 16 nec pedi || vel pedi *C*. — 16 nisi racione || nichil, recte *C*. — 18 timore || honore *C*.

---

et in Ecclesiam pono. Vos autem, quantum ex vobis est, lucernas vestras accendite, id est intentiones cordis vestri mundate, ut ex intentione munda placeant etiam opera. »

1. S. AMBROISE, *De officiis ministrorum*, lib. I, cap. XXX ; *P. L.*, t. XVI, col. 66, nº 147. Ce texte est passé dans les *Sentences* de PIERRE LOMBARD, liv. II, Dist. XL; éd. Quaracchi, t. I, p. 518, n. 364. Voir s. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XL, q. I, a. 2 ; lib. IV, Dist. VI, q. I, a. 2 ; *De veritate*, q. XXII, a. 13, sed contra.

Remarquons que maître Eckhart rassemble ici un certain nombre de textes que nous lisons chez P. LOMBARD, *Sentences*, liv. II, Dist. XL ; et dans s. THOMAS *De veritate*, q. XXII, a. 13.

2 Voir plus haut, p. 326-327.

3. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. LXV, a. 2, gradue les différentes fins des parties d'un tout, leurs relations entre elles, et leurs relations vis-à-vis du tout : « Si autem alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus :

a) PRIMO quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum.

b) SECUNDO vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor.

c) TERTIO vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam ; partes enim sunt quasi materia totius.

§ 5.

CUM TRANQUILLITATE IUDICAS ET CUM MAGNA REVERENCIA DISPONIS NOS [v. 18]

« TU AUTEM, DOMINATOR VIRTUTIS, CUM TRANQUILLITATE IUDICAS ET CUM MAGNA REVERENCIA DISPONIS NOS ». Nota : tria debent concurrere in iudice : potencia, sapiencia et benignitas. Indivisa enim sunt opera trinitatis [1] : Patris potencia : « TU AUTEM DOMINATOR VIRTUTIS » ; Filii sapiencia : « CUM TRANQUILLITATE IUDICAS », tranquillitate quidem prudencie non ex passione ; item benignitas Spiritus Sancti : « CUM MAGNA REVERENCIA DISPONIS NOS ».

Rursus nota tria : primo quod ait : « IUDICAS », contra eos qui respectu aliquo quocumque forinsecus pretermittunt iudicare. Secundo ait : « CUM TRANQUILLITATE », contra eos qui nimis imperiose et ex passione acriter nimis puniunt. Tercio ait : « CUM MAGNA REVERENCIA DISPONIS NOS », ut iudex, quantum est possibile, semper nitatur salvare famam eorum quos iudicat : « *obstetricante enim manu educitur coluber tortuosus* », Iob. [XXVI, v. 13], et AUGUSTINUS [2] ait : « *qui preest magis appetat amari quam timeri* ».

§ 6.

PUERIS INSENSATIS IUDICIUM IN DERISUM DEDISTI. [v. 25].

« PUERIS INSENSATIS IN DERISUM DEDISTI ». Ad litteram : quando iuvenibus etate pueris, vel moribus insensatis (nichil enim differt, secundum PHILOSOPHUM [3], etate puer vel

8 autem *om E.* — 8 filii || alii *C.* — 9 *In marg. E* : Nota prior b. *(sic)* — 12 iudicas || iudica *C.* — 12 contra || qua *C.* — 15 puniunt || premunt *C.* — 18 obstetricante || obst'et'te *E* ; obstente *C.* — 22 pueris || pius *C.* — 26 differt || diceret *E.*

1. Voir *Archives*, t. III, p. 389, n. 1.

2. S. AUGUSTIN, *Regula ad servos Dei*; *P. L.*, t. XXXII, col. 1384, n. 11.

3. Eckhart fait peut-être allusion au texte d'ARISTOTE, *Ethic. ad Nicom.*, lib. VI, ch. VIII; éd. Berlin, 1142 a, 12 : « Σημεῖον δ'ἐστὶ τοῦ εἰρημένου καὶ διότι γεωμετρικοὶ μὲν νέοι καὶ μαθηματικοὶ γίνονται καὶ σοφοὶ τὰ τοιαῦτα, φρόνιμος δ'οὐ δοκεῖ γίνεσθαι, etc. = cujus rei hoc argumentum est quod juvenes et geometrae et mathematici et talibus disciplinis eruditi fiunt, prudentes non fiunt. »

moribus), iudicium tribuitur, fit in derisum, et ipsum officium sive status et dignitas iudiciaria, et eciam ipse qui iudex constituitur, et ipse qui illum constituit indigne. Unde PHILOSOPHUS ait quod : « *nemo eligit iuvenes duces, eo quod non constat eos esse sapientes* [1].

CAP. XIII

E = col. 162
C = Fol. 74v-1

§ I.

VANI SUNT OMNES HOMINES, IN QUIBUS NON SUBEST SCIENCIA DEI [V. I]

« VANI AUTEM SUNT OMNES HOMINES, IN QUIBUS NON SUBEST SCIENCIA DEI ». Vanum quasi vacuum, per sincopim, sicut Roma et Romula, almus et altissimus, vel inane. Vacuus autem est omnis carens Deo ; carens enim Deo caret esse, et per consequens nichil est, vacuus et inanis[2], id est sine an est [3].

Secundo notandum, quod sicut omne ens formale extra in rebus est ab ipso esse Dei, per ipsum, et in ipso, sic omnis

1 iudicium || indicium *C.* — 1 ipsum officium || officium ipsum *C.* — 2 eciam *om C.* — 4 ait quod || ait qui *E.* — 12 *In marg. E* ·XIII· *C.* — 12 autem *om E.* — 15 est *om C.* — 15 carens Deo *dupl C* deo.

1. ARISTOTE, *Topic.*, lib. III ch. II; éd. Berlin, 117 a, 29 : « Οὐδεὶς γὰρ τοὺς νέους αἱρεῖται ἡγεμόνας διὰ τὸ μὴ ἀξιοῦν φρονίμους εἶναι = nemo namque adoleseentes duces eligit, propterea quod pro prudentibus non habentur. » — S. THOMAS cite ce texte des *Topiques*, dans la *Summa Theol.*, IIa-IIae, q. XLCII, a. 14.

2. Doctrine sur laquelle nous nous sommes déjà arrêté longuement, à maintes reprises.

3. A propos de chaque être on peut poser deux questions essentielles : tout d'abord, existe-t-il : *an est* ? Ensuite, qu'est-il : *quid est*. Deux substantifs ont été formés au moyen âge dans les traductions arabico-latines pour ces deux questions : les mots *quidditas*, et *annitas*. Chez s. Thomas, on ne trouve pas, du moins à ma connaissance, le terme *annitas* ; mais par contre Eckhart l'a employé. Voir par exemple, *Archiv*, t. II, p. 560, 3 : « Quod soli Deo convenit, cujus quidditas est sua annitas, nec habet quidditatem preter solam annitatem, quam esse significat, » Pour Avicenne, voir éd. Venise, 1508, fol. 99. où nous lisons *unitas*, au lieu de *annitas*, comme le P. DENIFLE, *Archiv*, t. II, p. 440, n. 1, le remarque.

* Dans son *Commentaire sur L'Exode*, *Archiv*. t. II, p. 501, Eckhart écrit encore : « ...propter hoc alia est questio : an est, querens de annitate sive de esse rei, alia

veritas sive sciencia in hominibus est ab ipso Deo [1], ut veritas et sapiencia, secundum illud Ioh. [XIV, v. 26] : « *ille vos docebit omnia* » et iterum cap. [XVI, v. 13] : « *ille vos docebit omnem veritatem* » ; Eccli. I [v. 1] : « *omnis sapiencia a Domino Deo est* ; et AMBROSIUS [2] : « *omne verum, a quocunque dicatur, a Spiritu sancto est* » ; omne siquidem verum sola veritate verum est. « *Deus autem veritas* », Ioh. XIV [v. 6] [3]. Carens igitur sciencia Dei vanus est, et vacuus, et si nomen videatur habere sapientis, Rom. [I,v.22] : « *dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt* », et Rom. [VIII, v. 7] : « *prudencia carnis inimica est Deo* [4] ».

Tercio notandum, quod ait : « SUBEST », in quo notatur humilitas que requiritur et concomitatur sapienciam[5], Ysai. XXVIII [v. 9] : « *quem docebit* » sapienciam et « *scienciam* » nisi humilem ? — Proverb. XI [v. 2] « *ubi humilitas, ibi est sapiencia* ». Unde et PTOLOMEUS in Proverbio, ait : « *qui inter sapientes est humilior, inter sapientes sapientior est* ».

---

1 sive || sine *C*. — 3 vos docebit || docebit vos *C*. — 7 veritas *add C* est. — 9 videatur || videantur *E* — 9 sapientis || sapientes *E*. — 10 Rom. || Petri *E C*. — 13 requiritur || requirit *C*. — 14 quem || quoniam *C*. | 14 sapienciam et *om E*. — 15 est sapiencia || sapiencia est *C*. — 17 sapientior est || est sapiencior *C*.

---

questio : quid est, querens ut dictum de quidditate sive natura ipsius rei. Unde querenti, quid sit homo, vel quid sit angelus, stultum est respondere, quia est sive hominem esse, sive angelum esse. In Deo autem, ubi annitas est ipsa quidditas, convenienter respondetur querenti : quis aut quid sit Deus, quod deus est ».

Eckhart nous dit ici : ce qui est privé de Dieu est privé de l'être ; par conséquent, il n'est rien, et la question : *an est*, n'a pas lieu d'être posée à son sujet.

1. C'est l'enseignement de s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XVI, a. 6 ; *De veritate*, q. I, a. 4, 8 ; *Comm. sent.*, lib. I, Dist. XIX, q. V, a. 2.

2. S. AMBROISE, *Comm. in Epistol. ad Corinth. primam*, cap. XII, v. 3 ; *P. L.*, t. XVII, col. 245 B. Ce texte est inséré dans les *Sentences* de PIERRE LOMBARD, lib. I, Dist. XLVI, cap. VII ; éd. Quaracchi, t. I, p. 286, n. 426. S. THOMAS l'a cité à maintes reprises. Voir par exemple, son *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XIX, q. V, a. 2 ; *De veritate*, q. I, a. 8, sed contra. — Depuis Erasme on n'admet plus l'authenticité de ces commentaires attribués au moyen âge à s. Ambroise, et dont on ignore le véritable auteur.

3. Voir aussi I° Épître de S. Jean, ch. V, 6.

4. Dans le texte de la Vulgate, nous avons : *sapientia carnis*. Le terme : *prudentia* est employé par s. Paul, au verset précédent.

5. Commentant le texte des *Proverbes*, XI, v. 2, que cite Eckhart deux lignes plus loin, s. THOMAS fait la même remarque : « Humilitas et sapientia inveniuntur in eodem homine, inquantum humilitas ad sapientiam disponit : quia qui humilis est, subjicit se sapientibus ad dicendum, et non innititur sensui proprio. » *De malo*, q. VIII, a. 3, ad 3um.

Vel ait : « SUBEST », scilicet caritati, quia [E = 163] « *sciencia* » secundum se « *inflat* », et sic est vana ; « *caritas autem edificat* » [I] Corinth. [VIII, v. 1].

Rursus eciam sapiencia Dei, *Verbum*, secundum AUGUSTINUM « *noticia cum amore est* [1] », « *nec verbum sine* [C = Fol. 74v-2] *spiritu est* », secundum DAMASCENUM [2]. Ait ergo : « VANI SUNT OMNES HOMINES, IN QUIBUS SCIENCIA DEI NON SUBEST », id est sciencia cum caritate.

Vel dic quarto quod « VANI SUNT OMNES HOMINES IN QUIBUS SCIENCIA DEI » non subest operibus : « *scire enim facit parum in moralibus* », ut ait PHILOSOPHUS [3]. Psalm. [CX, v. 10] : « *intellectus bonus omnibus facientibus eum* » ; et « *fides sine operibus mortua est* ». [Iacobi II, v. 17]. Tales enim sunt ficus fatua, sichomorus, Luc. XIX ; [v. 4] [4], folia sine fructu, Matth. [XXI, v. 19].

§ 2.

NON POTUERUNT INTELLIGERE EUM QUI EST [v. 1].

« NON POTUERUNT INTELLIGERE EUM QUI EST ». Notavi

2 vana || vacua *C*. — 7 sciencia Dei non subest || non subest scientia Dei *C*. — 8 id est sciencia... non subest *om E*. — 13 est *om C*. — 13 Iacobi || Petri *E C*. — 14 sichomorus... Matth. XXI *om C*. — 15 XXI || XI *E*.

1. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, lib. IX, cap. X ; *P. L.*, t. XLII, col. 969. Voir PIERRE LOMBARD, *Sentences*, lib. I, Dist. III, cap. III ; éd. Quaracchi, t. I, p. 37, n° 46-47, et note 3.

S. THOMAS a cité fréquemment ce texte : *Summa Theol.*, I P., q. XXXIV, a 1, obj. 2 ; *De veritate*, q. IX, a. 1, sed contra ; *ibid.*, a. 2, obj. 2 ; a. 3, obj. 3 ; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXVII, q. II, a. 2, obj. 1.

2. S. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, lib. I, cap. VII ; *P. G.*, t. XCIV, col. 805 : « Οὐ γὰρ ἐνέλειψέ ποτε τῷ Πατρὶ Λόγος, οὔτε τῷ Λόγῳ Πνεῦμα = Neque enim Patri Verbum unquam defuit, nec Verbo Spiritus ». Voir aussi cap. VI, *ibid.* col. 804 : « ὥσπερ γὰρ ὁ ἡμέτερος λόγος ἐκ τοῦ νοῦ προερχόμενος, οὔτε δι' ὅλου ὁ αὐτός ἐστι τῷ νῷ, οὔτε παντάπασιν ἕτερος, etc : sicut enim sermo noster ex mente progrediens, nec prorsus cum mente idem est, nec sursum omnino ab ea diversus, etc... »

3. ARISTOTE, *Ethic. ad Nicom.*, lib. IV, cap. IV ; éd. Berlin 1105 b, 2 : « Πρὸς δὲ τὰς ἀρετὰς τὸ μὲν εἰδέναι μικρὸν ἢ οὐδὲν ἰσχύει = ad virtutes autem comparandas cum scientia parum aut nihil valeat ». Voir s. THOMAS, *Comm. Ethic.* lib. II, lect. III ; *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. XXXV, q. I, a. 3, qa II, ad 2um ; *Summa Theol.*, Ia. IIae, q. CLXXX, a. 2.

4. Eckhart bloque ici deux textes de l'Évangile : *ficus fatua*, qui fait allusion au figuier stérile, Luc XIII, v. 6, et *sichomorus*, en nous renvoyant à Luc XIX, [v. 4].



de hoc diffuse super isto : « *qui est, misit me. Ego sum qui sum* » [Ex. III, v. 14] [1].

§ 3.

SOLEM AUT LUNAM, RECTORES ORBIS TERRARUM, DEOS PUTAVERUNT [v. 2]

Ibi multa invenies de sole, luna et planetis aliis quinque et de li « DEOS PUTAVERUNT ».

« SOLEM AUT LUNAM, RECTORES ORBIS TERRARUM, DEOS PUTAVERUNT ». Notandum, quod efficacia istorum duorum planetarum magis apparet in hoc mundo nostro, Solis quidem tum pro sui magnitudine, tum pro sui luminositate, tum eciam quia cor celi, *mens mundi, dux et princeps planetarum*, et *eorum moderator* [2] est apud astronomos; Lune vero, utpote vicine nobis [3], et applicantis virtutes omnes celestium corporum, se ipsa mediante et sua virtute, mundo inferiori. Propter quod secundum ista duo corpora Solis et Lune distinguntur tempora et actus rerum inferiorum secundum cursum istorum duorum. Propter quod ista dicuntur « *duo magna luminaria* », Genes. I., [v. 16], quamvis Luna sit de minimis corporum celestium, longe eciam minor ipsa Terra, sicut manifeste ostenditur ex eclipsi Lune causataa cono umbre Terre [4]. Propter hoc ergo et multa alia, presertim quia alii quinque planete communiter latent tam in suis corporibus quam in suis effectibus, quos tamen habent formalissimos et universalissimos, eciam plus quam Sol, latentes tamen ; et ideo vulgares communiter predictos, scilicet Solem et Lunam, diviniores estimant, rectores mundi

7 et de li *om E.* — 9 duorum *om C.* — 11 pro sui || profui *E.* — 12 eciam *om E* 12 princeps || principes *E.* — 18 duorum *om C.* — 18 quod || quem *C.* — 19 I || 5° *C.* — 20 corporum || corporalium *E.* — 21 sicut || sint *C.* — 23 suis *om E.* — 24 tamen *om E.* — 25 universalissimos || universaliores *C.* — 26 scilicet *om C.*

1. P. DENIFLE, *Archiv*, t. II, p. 556 sq.

2. Ces dénominations sont prises de MACROBE, *Comm. in Somnium Scipionis* lib, I, cap. XX; éd. L. JANUS, Leipzig, 1848, p. 110 : « Cicero... ostendens in sole maximum lumen esse, non solum, ait : *dux et princeps et moderator luminum reliquorum... mens mundi.* »

3. MACROBE, *ibid.*, p. 93 : « Unde et lunae sphaeram, quasi a coelo ultimam, et vicinam terrae, minimam dixit. »

4. Voir s. THOMAS, *Posteriorum Analyticorum*, lib. I, lect. XLII; lib. II, lect. I.

vocant et deos. Et hoc est quod hic dicitur : « SOLEM ET LUNAM, RECTORES ORBIS TERRARUM DEOS PUTAVERUNT ».

Iuxta quod secundo notandum, quod cum *vita nostra consistat principaliter in duobus, crescere scilicet et sentire, sentiendi naturam de sole, crescendi vero naturam de luna ad nos pervenire* dicebant antiqui; propter quod aliorum quinque planetarum vires et beneficia accipiebant ex ordine et concordia sui ad Solem et Lunam ; dicebant enim Venerem et Iovem esse benivolos, quia utrique, Soli scilicet et Lune, numerali quadam proporcione necti et correspondere putabant, sed *Iovem soli per omnia, Lune vero per plures* ; propter quod Iupiter primatum tenet et primum locum in benivolencia ; Venus autem quia Lune concordat per omnia, Soli vero per plura, respondet armonia numerali ; hinc est quod secundum locum tenet in benivolencia, eo *quod ipsa sit lune acomodacior, Iupiter autem soli. Saturnus autem et Mars non habent talem correspondenciam* et convenienciam numeralis armonie ad Solem et Lunam, *luminaribus vite*, propter quod non estimantur benivoli, sed pocius malivoli, utpote discordes a Sole et Luna, *auctoribus vite ;* secundum illud Iupiter atque Venus boni sunt, Saturnus Marsque maligni. Hanc racionem commentator *Sompnii Scipionis* in primo libro, MACROBIUS, dicit [E = col. 164] assignare PTHOLOMEUM in tribus libris quos *De armonia* composuit [1].

2 rectores... putaverunt || etc *C*.— 3 *In marg. E*: nota de planetis— 4 consistat || consistant *EC*. — 4 sentire, sentiendi || scire, sciendi *EC*. — 9 et *om E C*. — 10 numerali || numerari *C*. — 10 putabant *om E C*. — 12 primatum || privatum *E*. — 14 armonia || armonie *C*. — 15 acomodacior || acomodator *C*. — 17 correspondenciam || comprehendenciam *C*. — 17 et || sive *C*. — 18 propter || semper *C*. — 20 auctoribus || actoribus *C*. — 21 boni || bene *E C*. — 22 Scipionis || Cypionis *E*. — 23 dicit || sic *C*.

1. Toute cette physique est empruntée à MACROBE, *Comm. in Somm. Scipionis*, lib. I, cap. XIX ; éd. L. JANUS, Leipzig, 1848, p. 107 et 19.

« Causam si quis forte altius querat, unde divinis malevolentia, ut stella malefica esse dicatur (sicut de Martis et Saturni stellis existimatur), aut cur notabilior benignitas Jovis et Veneris inter genethliacos habeatur, cum sit divinorum una natura, in medium proferam rationem apud unum omnino, quod sciam, lectam. Nam Ptolemaeus in libris tribus quos de harmonia composuit patefecit causam, quam breviter explicabo. Certi, inquit, sunt numeri per quos inter omnia quae sibi convenienter iunguntur et aptantur fit iugabilis competentia, nec quicquam potest alteri nisi per hos numeros convenire... Vitam vero nostram praecipue sol et luna moderantur. Nam cum sit caducorum corporum haec duo propria, sentire vel crescere : αἰσθητικόν, id est sentiendi natura, de sole, φυτικόν autem, id est crescendi natura, de lunari ad nos globositate perveniunt. Sic utriusque luminis beneficio haec nobis constat vita qua fruimur. Conversatio tamen nostra et proventus actuum tam ad

Breviter autem vult dicere quod Sol et Luna actores sunt vite, et « RECTORES ORBIS TERRARUM », sicut hic dicitur ; alii vero quinque planete sorciuntur regnum et bonitatem influencie, secundum convenienciam maiorem vel minorem cum Sole et Luna. Iupiter potissime cum Sole, Venus cum Luna ; e contrario autem Saturnus et Mars non habent, ut videtur, talem convenienciam armonie numeralis, qua rerum species et numeri[1] constituuntur ad Solem et Lunam, propter quod ipsorum influencia non sic est [C = col. 75^{r-1}] salutaris seu vitalis. De ipsorum tamen influencia et efficiencia formaliori docet PTHOLOMEUS in diversis locis ; specialiter tamen in *Centilogio*, proposicione LXXXVI sic ait : « *Sol est origo virtutis vitalis, Luna vero virtutis naturalis* [2] *;* Saturnus [3] virtutis retentive ; Iupiter virtutis cres-

2 et || ut *E*. — 3 planete *om C*. — 7 numeralis || naturalis *C*. — 8 et numeri || t numeri *E*. — 11 *In marg. E* : Ptholomeus. — 13 vero *om E*.

ipsa duo lumina quam ad quinque vagas stellas refertur : sed harum stellarum alias interventus numerorum quorum supra fecimus mentionem cum luminibus bene iungat ac sociat, alias nullus applicat numeri nexus ad lumina Ergo Veneria et Iovialis stella per hos numeros lumini utrique sociantur ; sed Iovialis soli per omnes, lunae vero per plures, et Veneria lunae per omnes, soli per plures numeros aggregatur. Hinc, licet utraque beneficia credatur, Iovis tamen stella cum sole accomodatior est, et Veneria cum luna : atque ideo vitae nostrae magis commodant, quasi luminibus vitae nostrae auctoribus numerorum ratione concordes. Saturni autem Martisque stellae ita non habent cum luminibus competentiam, ut tamen aliqua vel extrema numerorum linea Saturnus ad solem, Mars aspiciat ad lunam. Ideo minus commodi vitae humanae existimantur, quasi vitae auctoribus arta numerorum ratione non iuncti. »

1. Cette expression se trouve dans s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. C, a. 2 : « quia species rerum sicut numeri... ». — Voir aussi *Comm. Metaphys.*, lib. VIII, lect. III, où s. Thomas expose et discute cette doctrine platonicienne : « Postquam determinavit de formis secundum quod comparantur ad ideas introductas a Platone, nunc determinat de formis per comparationem ad numeros. Plato enim ponebat formas et substantias rerum, reducendo per modum cujusdam assimilationis formas ad numeros... » Voir toute la leçon de s. Thomas.

2. PTOLÉMÉE, *Centiloquium* ; éd. de Francfort, 1622, p. 305 : Sol est fons vitalis potentiae, luna naturalis. »

3. Les caractéristiques qui suivent, expriment, en formules scolastiques, l'enseignement de PTOLÉMÉE, *De praedictionibus astronomicis*, lib. II, cap. VII ; éd. de Francfort, 1622, p. 105-110 : « Saturnus cum solus dominatur, generaliter causa est corruptionum ex frigore, et proprie in hominum corporibus morbos diuturnos... Jupiter cum solus dominatur, generaliter incrementa efficit... Mars vero solus dominium nactus, generaliter corruptionis causa est, propter siccitatem. Et cum eventus ad homines pertinerit, ciet bella, seditiones intestinas, captivitates, excidium urbium, populi tumultus, principium iras... Venus cum sola dominatur, generaliter similia Jovi efficit, cum venustate quadam. Peculiariter vero hominibus gloriam, honores, letitiam, ubertatem annorum, placida coniugia, numerosam sobolem... Mercurius cum solus dominatur, generaliter illius stellae naturae se acco-

centis ; Mercurius virtutis cognicionis ; Mars virtutis irascendi ; Venus virtutis appetitive. *In quadripartito* [1] autem dicitur, quod « *effectus Saturni coaptantur ad loca et tempora universalia, Iovis autem ad annos, Martis, Solis, Veneris et Mercurii ad menses, Lune autem ad dies. Primi tres superiores respiciunt ea que pertinent ad rei existenciam secundum se, ita quod rei stabilitas respondet Saturno ; bona autem habitudo rei Iovi ; virtus autem, qua se res tuetur contra nociva, Marti respondet. Tres vero plancte alii respiciunt non iam rerum essenciam, sed motum ipsarum, ita quod Sol est universale principium motus, Venus autem respicit contractius ipsum motum, puta motum generacionis, Mercurius autem* non iam generacionem que speciem respicit, coaptat, *sed proprium effectum habet in multiplicacione individuorum sub specie ; Lune autem proprie conpetit, inmu-*

---

6 respiciunt || recipiunt *C.* — 13 generacionem || generacioni *C.* — 14 coaptat || coaptatur *E.* — 14 multiplicacione || multitudine *E.* — 15 inmutacio || inmumeracio *E.*

---

modat cui coniungitur ; sed celeres motus significat. In humanis negociis, celeritatem, industriam et caliditatem ad ea que agenda sunt... »

1. Remarquons que s. THOMAS, *Comm. Metaphys.*, lib. XII, lect. IX, donne un texte exactement semblable : « Et inde est quod, sicut dicit Ptolœmeus in quadripartito, effectus Saturni coaptantur ad universalia loca et tempora Jovis ad annos, Martis, Solis, Veneris et Mercurii ad menses, Lunae autem ad dies. Et inde est quod effectus planetarum apparent in istis inferioribus secundum ordinem eorumdem. Nam primi tres superiores videntur ordinari ad ea quae pertinent ad existentiam rei secundum seipsam : nam ipsa stabilitas esse rei attribuitur Saturno, perfectio autem rei et bona habitudo correspondet Jovi. Virtus autem rei, secundum quod se contra nociva tuetur et ea propellit correspondet Marti. Tres vero planetae alii videntur proprium effectum habere ad motum ipsius rei existentis, ita quod Sol sit ut universale principium motus : et propter hoc ejus operatio in motionibus inferioribus maxime apparet. Venus autem videtur quasi proprium effectum habere magis determinatum, idest generationem, per quam aliquid consequitur speciem, et ad quam scilicet omnes motus alii ordinantur in istis inferioribus. Mercurius autem videtur proprium effectum habere in multiplicatione, id est distinctione individuorum in una specie, et propter hos varios habet motus. Et ipse etiam cum naturis omnium planetarum miscetur, ut astrologi dicunt. Lunae autem proprie competit immutatio materiae, et dispositio ipsius ad recipiendum omnes impressiones cœlestes : et propter hoc videtur quasi esse deferens impressiones cœlestes, et applicans inferiori materiae. ». — Dans le *Quadripartitum*, ou *De praedictionibus astronomicis*, PTOLÉMÉE écrit seulement : « Animadvertendum etiam, quae stellae potissimum generales locos transeant. Non enim parum ad deprehenda tempora eventuum momenti adferunt. In generalibus autem locis praecipua vis est Saturni, Iovis in annuis ; Martis et Solis, Veneris et Mercurii, in menstruis, lunae vero transitum in diurnis. » Ed. de Francfort, 1622, p. 284. — La conclusion de cette comparaison, c'est que maître Eckhart connait Ptolémée par s. Thomas, et qu'il transcrit textuellement le commentaire de s. Thomas sur les *Métaphysiques* ; à moins que s. Thomas et que maître Eckhart aient copié une même source, ce qui me semble peu probable, le texte de s. Thomas présentant les caractères intrinsèques d'originalité.

tacio materie, et eius disposicio ad recepcionem omnium impressionum celestium : unde ipsa est deferens et applicans virtutes celestes materie inferiori. »

« DEOS PUTAVERUNT ». Hinc est quod Athenienses dampnaverunt Anaxagoram eo quod diceret solem esse lapidem ardentem, quem ipsi pro Deo coluerunt, sicut refert AUGUSTINUS, XVIII *De civitate Dei* [1].

§ 4.

A MAGNITUDINE SPECIEI ET CREATURE COGNOSCIBILITER POTERIT CREATOR HORUM VIDERI. [V. 5].

« A MAGNITUDINE ENIM SPECIEI ET CREATURE COGNOSCIBILITER POTERIT CREATOR HORUM VIDERI ». Potest dici quod nomen creature respiciat ipsam substanciam rei create, nomen vero speciei ipsam formam [2] rei que constituit speciem et pulchritudinem sive formositatem. Unde AUGUSTINUS, libro *Confess.* XI, loquens Deo de creaturis, ait : « *fecisti ea, qui pulcher es, pulchra sunt enim ; qui bonus es, bona sunt enim ; qui es, sunt enim ; cui comparata, nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt* » [3]. TULLIUS, *De natura deorum*, inter plura exempla huius quod hic dicitur : « A MAGNITUDINE » et cetera, sic ait in secundo libro ; « *preclare Aristoteles : si essent* », inquit, « *qui sub terra semper habi-*

4 Athenienses || Attheniensium *C.* — 11 *In marg. E* : 14[m] c[apitulu]m. — 13 create, nomen vero speciei ipsam formam rei *dupl E. In marg. E :* Augustinus. — 16 libro *om E.* — 16 ait || sic ait *C.* — 18 cui comparata || quo comparato *E C. Vide Archives*, t. III, p. 373, var. 11. — 20 huius || eius *C.* — 22 habitassent || habitasset *E.*

1. S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, lib. XVIII, cap. XLI ; *P. L.*, t. XLI, col. 601 : « Unde miror cur Anaxagoras reus factus sit, quia solem esse dicit lapidem ardentem »

2. Plus haut, p. 340, n. 1, nous avons vu Eckhart reproduire l'opinion platonicienne sur la comparaison des formes et des nombres, et s'inspirer des *Métaphysiques* d'Aristote, liv. VIII, leçon III du commentaire de s. THOMAS. C'est à cette même leçon qu'il faut se reporter pour comprendre le passage que nous étudions. Nous y lisons : « Necessarium est scire quod apud aliquos dubium est : Utrum nomen speciei significet substantiam compositam, aut formam tantum, sive aliquid ; quod est loco actus : » Eckhart se fixe sur la seconde signification, adoptant ainsi la conception platonicienne. — Nous reviendrons ultérieurement sur ces différentes théories. Mais un fait se dégage : c'est que maître Eckhart s'inspire nettement dans ce chapitre des commentaires de s. THOMAS sur les *Métaphysiques*.

3. S. AUGUSTIN, *Confess.*, lib. XI, cap. IV ; *P. L.*, t. XXXII, col. 811. Voir *Archives*, t. III, p. 373.

tassent, accepissent autem fama et audicione [E = col. 165] *esse quoddam numen deorum, deinde ex illis abditis sedibus evadere in hec loca, que nos incolimus, contingeret, cum re ente terram et maria celumque vidissent, nubium magnitudinem aspexissentque solem eiusque magnitudinem pulchritudinemque ; cum autem terras nox occupasset, tum celum totum cernerent astris distinctum et ornatum ; que cum viderent, profecto et esse deos et hec tanta opera deorum esse arbitrarentur* [1] ».

§ 5.

In adiutorium inutilem invocat [v. 1:]

« In adiutorium inutilem invocat » etc. Notandum quod hec omnia verificantur et dicta sunt in detestacionem malorum prelatorum, et eorum qui ipsos contra Deum instituunt et preficiunt. In hoc enim casu pro sanitate infirmus deprecatur, pro vita mortuus rogatur, in adiutorium inutilis invocatur ; et de omni rerum eventu consilium petitur ab eo qui in omnibus est inutilis. Unde supra XII dictum est : « *pueris insensatis iudicium, in derisum dedisti* [2] ».

1 autem || aut *C*. — 2 numen || numerum *E C*. — 3 evadere *add C* et. — 3 que || quam *E*. — 3 incolimus || colimus *C*. — 3 repente || repetite *E*. — 5 aspexissentque *om E* que. — 5 pulchritudinemque *om C* que. — 6 nox || nos *E*. — 6 occupasset || optasset *E*. — 6 tum || cum *E C*. — 8 arbitrarentur || arbitrentur *E*. — 11 inutilem || inutile *C*. — 14 *In marg. E* : contra prelatos. — 17 inutilis || inutile *C*.

1. Cicéron, *De natura Deorum*, lib. II, cap. XXXVII; éd. C. F. W. Mueller, Leipzig, Teubner, 1890, Pars IV, vol. II, p. 79 : « Praeclare ergo Aristoteles : « Si essent », inquit, « qui sub terra semper habitavissent bonis et inlustribus domiciliis quae essent ornata signis atque picturis instructaque rebus iis omnibus, quibus abundant ii, qui beati putantur, nec tamen exissent umquam supra terram, accepissent autem fama et auditione esse quoddam numen et vim deorum, deinde aliquo tempore patefactis terrae faucibus ex illis abditis sedibus evadere in haec loca, quae nos incolimus, atque exire potuissent ; cum repente terram et maria caelumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent aspexissentque solem eius que cum magnitudinem pulchritudinemque, tum etiam efficientiam cognovissent, quod is diem efficeret toto caelo luce diffusa ; cum autem terras nox opacasset, tum caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis, tum senescentis eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos immutabilesques cursus ; quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur. »

2. Voir plus haut, p. 334, § 6.

CAP. XIV

E = Col. 165
C = Fol. 75[r-1]

§ I.

ITERUM ALIUS NAVIGARE COGITANS [V. I]

Ibi invenies duo exempla notabilia.

« ITERUM ALIUS NAVIGARE COGITANS » etc. Nota circa hoc [C = Fol. 75[r-2]] duo. Primum quod TULLIUS, *De divinacione*, libro primo, de Simonide narrat : « *Qui cum ignotum quemdam proiectum mortuum vidisset, eumque humavisset, haberetque in animo navem conscendere, moneri visus est, ne id faceret, ab eo, quem sepultura affecerat ; si navigasset, eum naufragio esse periturum. Itaque Symonidem redisse, perisse ceteros, qui tum navigassent* [1] ». Multa similia in eisdem libris *De divinacione* duobus narrat TULLIUS. Secundum exemplum de navigantibus narrat AGELLIUS, libro XXI° *Noctium Acticarum*, qui incipit : « *Navigabamus a Cassiopeia quemdam philosophum in magna maris tempestate turbatum, cum esset in navi, et animadversum a quodam luxurioso adolescente ; qui cum ei post transactum periculum insultaret, quod philosophus cito perturbatus esset, respondit ideo illum non perturbatum, quia nequissime anime sue nichil timere deberet, quod nec digna esset pro qua aliquid timeretur* ». Hoc exemplum inducit AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, lib. IX [2] et in *Ques-*

8 hoc || hec *E.* — 10 proiectum || peritum *C.*— 10 humavisset || humanisset *EC.* — 11 moneri || moveri *C.* — 12 *In marg. E :* nota. — 12 faceret, ab eo || ab eo, faceret *C.* — 12 si || sed *C.* — 14 tum || cum *EC.*— 14 navigassent || navigasset *E.* — — 15 duobus *om E.* — 16 navigantibus *repet E :* de divinacione narrat Tullius [*hoc ultimum verbum deinde deletum*] Agellius, *ex confusione cum praec.* — 17 noctium || noxium *C.* — 18 Cassiopeia || Cassyopeya *C.* — 25 questionibus || quolibet *C.*

1. CICÉRON, *De divinacione*, lib. I, cap. XXVII; éd. C. F. W. MUELLER, Leipzig, Teubner, 1890, Pars IV, vol. II, p. 166, 32.

2. S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, lib. IX, cap. IV ; *P. L.*, t. XLI, col. 259, n° 2 : « Ut enim alia omittam quibus id ostendam, ne longum faciam, aliquid unum quod sit evidentissimum dicam. In libris quibus titulus est Noctium Atticarum

tionibus Genesis, capitulo XXXo [1]. Et est in glossa Genesis XV.

§ 2.

TU AUTEM, PATER, GUBERNANS PROVIDENCIA [V. 3]

« TU AUTEM, PATER, GUBERNANS PROVIDENCIA ». De hoc prius capitulo XII super isto : « *cui cura est de omnibus* »[2].

§ 3.

SIMILITER ODIO SUNT DEO IMPIUS ET IMPIETAS EIUS [V 9]

Diffuse hoc exponitur. Ubi habes quod id quod amatur in omnibus et ab omnibus, tam Deo quam creaturis, est ipsum esse; e contrario, id quod oditur in omnibus et ab omnibus, est ipsum nichil et privacio seu absencia alicuius esse. Item ibidem habes quod Deum diligit omne quod diligit naturaliter. Item quod Deus diligit omnes equaliter minimum quantum sicut et maximum, unum quantum omnes,

---

1 et est *om C* et. — 4 autem *om C.* — 6 isto || primo *E.* — 8 sunt || autem *E.* — — 9 id || illud *C.* — 9 quod amatur *om E* quod. — 11 creaturis || creatura (m?) *C.* — 13 seu || sive *C.* — 16 quantum *add C* et.

---

scribit A. Gellius, vir elegantissimi eloquii, et multae ac facundae scientiae, se navigasse aliquando cum quodam philosopho nobili stoico. Is philosophus, sicut latius et uberius, quod ego breviter attingam, narrat A. Gellius (*Lib.* 19, *cap.* 1), cum illud navigium horribili coelo et mari periculosissime jactaretur, vi timoris expalluit. Id animadversum est ab eis qui aderant, quamvis in mortis vicinia, curiosissime attentis, utrumne philosophus animo turbaretur. Deinde tempestate transacta, mox ut securitas praebuit colloquendi vel etiam garriendi locum, quidam ex his, quos navis illa portabat, dives luxuriosus Asiaticus philosophus compellat, illudens quod extimuisset atque palluisset, cum ipse mansisset intrepidus in eo quod impendebat exitio. At ille Aristippi socratici responsum retulit, qui cum in re simili eadem verba ab homine simili audisset, respondit illum pro anima nequissimi nebulonis merito non fuisse sollicitum, se autem pro Aristippi anima timere quaesivit ».

1. S. AUGUSTIN, *Quaestiones in Pentateucum*, lib. I, cap. XXX; *P.L.*, t. XXXIV, col. 556 : « ...Agellius commemorat in libris Noctium Atticarum, quemdam philosophum in magna maris tempestate turbatum, cum esset in navi et animadversum a quodam luxioroso adolescente ; qui cum ei post transactum periculum insultaret, quod philosophus cito perturbatus esset, cum ipse neque timuerit neque palluerit ; respondit, ideo illum non perturbatum, quia nequissimae animae suae nihil timere deberet, quod nec digna esset pro qua aliquid timeretur ».

2 Voir plus haut, p. 330, § 3.



quemlibet quantum se *ipsum et omnia, ad quod nos hortatur Iohannes* : « *diligatis invicem sicut dilexi vos* » [XV, v. 12], *id est, ut me solum in omnibus et quilibet alterum, nec tantum sicut se ipsum, sed tantum quantum se ipsum ; sic enim Deus nos diligit. Ibidem eciam quedam similia invenies et dubitacionem quamdam.*

« SIMILITER AUTEM ODIO SUNT DEO IMPIUS ET IMPIETAS EIUS ». Notandum quod universaliter in omnibus unumquodque odit suum contrarium et oppositum sive alienum omne et dissimile, nec quidquid aliud odit [1]. Sic e contrario est de amore et amante. Omnis siquidem amans amat simile [2]. Secundum hoc ergo, pius odio habet omnem et omne impium, precipue autem et formaliter ipsam impietatem. Deus autem pius est, et ipsa pietas ; igitur, sicut hic dicitur : « ODIO SUNT DEO IMPIUS ET IMPIETAS EIUS ».

Rursus secundo notandum, quod Deus, utpote primum in entibus, et causa prima omnium, est esse purum ; et propter hoc amat omne quod est et quod esse habet [3], odit autem consequenter omne quod non est, utpote alienum, dissimile [4], et omnino oppositum. Nichil enim tam adversum, nichil tam contradictorium, quam ens et non ens, esse et nichil. [E = col. 166] De quolibet enim dicitur ens vel non ens, et in nullo simul. Sic ergo Deus, utpote esse, se

---

1 omnia || omnium *C.* — 8 autem *om E.*—10 oppositum || opposicionem (?) *E.*— 11 quidquid || quidquam *C.* — 11 e contrario || ergo *E.* — 12 est || et C. — 13 hoc || hec *E.* — 14 precipue autem || precipue aut *E.* — 23 vel || et *C.*

---

1. S. THOMAS, *Summa Theol.*, Iª - IIªᵉ, q. XXIX, a. 1 : « In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis, ita ad id quod est ei repugnans et corruptivum habet dissonantiam naturalem, quae est odium naturale. ». — Voir *ibid.*, q. XLVI, a. 2.

2. S. THOMAS, *Summa Theol.*, Iª - IIªᵉ, q. XXVII, a. 3 : Utrum similitudo sit causa amoris. » ; *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. XXVII, q. I, a. 1, ad 3ᵘᵐ.

3. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XX, a. 2 : « ...Voluntas Dei est causa omnium rerum et sic oportet quod in tantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde, cum amare nil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quae sunt, amat. ». — Voir aussi *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. XXXII, q. I, a. 2.

4. En langage métaphysique, les termes *alienum*, *dissimile*, *extraneum* sont synonymes. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XXXI, a. 3, ad 3ᵘᵐ : « Alienum est quod est extraneum et dissimile. »

toto amat, ut dictum est, omne quod esse habet, et esse nominat. Verbi gracia : amat hominem, amat iustum, pium, sapientem, et omne huiusmodi quicquid aliquod esse nominat. Odit autem consequenter omne quod non est, nec esse nominat, puta : iniustum [1], impium, insipientem, et omne huiusmodi universaliter malum ; hec enim omnia dicunt non esse et privacionem sive carenciam esse. Notandum ergo quod ipsum esse absolute, simpliciter, formaliter, est id quod amat Deus obiective, obiectum, inquam, formale sub quo amat omne quod amat, sicut visus coloratum, et extra quod nichil amat Deus, sicut nec visus saporem. Esse igitur ipsum est id in quo, sub quo, et propter quod amat Deus omne quod amat, omnia in illo, et illud in omnibus. Deus autem ipse est esse. Racio: quia Deus est primum, ut iam supra, primum autem esse, supra XIII : « *non potuerunt eum intelligere qui est* [2] », Iob [XIV, v. 4] : « *tu qui solus es* ». Exo. III [v. 14] : « *sum qui sum; qui est, misit me* ». Concluditur ergo sic, resumendo racionem : esse est in quo, sub quo, propter quod amat Deus omnia que amat, omnia in illo, omnia propter illud, illud in omnibus ; sed Deus [C = Fol. 75^{v-1}] est esse. Igitur Deus est ipsum solum quod amat ipse, in quo omnia, et quod in omnibus et propter quod omnia, et extra quod nichil nec amat, nec novit, nec universaliter operatur. Proverb. XVI [v. 4] : « *universa propter semetipsum operatus est Dominus* ». Quomodo enim videretur, amaretur, aut operaretur quippiam hominis, extra esse hominis ? Quod enim extra esse

7 sive carenciam || sine carencia *C*. — 17 sum qui || sive qui *E*. — 19 omnia que || omne quod *C*. — 20 omnia propter *om E* omnia. — 26 quippiam hominis || quippiam hominem *E C*. — 27 enim extra esse || enim esse extra *E*.

1. Nous avons déjà rencontré maintes fois ces notions, dans ce commentaire sur la *Sagesse*. Eckhart se place ici au point de vue strictement formel. Dieu n'aime pas l'impie, en tant qu'impie, car l'impiété, en tant que telle, est une privation d'être. Dieu ne peut l'aimer, lui qui est l'être par excellence et la source de tout être. Dieu n'aime pas le mal. Ce point de vue est exposé aussi par s. THOMAS, dans le problème de l'amour universel de Dieu. Voir *Summa Theol.*, I P., q. XX, a. 2, ad 4um : « Nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores inquantum sunt naturae quaedam, amat ; sic enim et sunt, et ab ipso sunt. Inquantum vero peccatores sunt, non sunt, sed esse deficiunt ; et hoc in eis a Deo non sunt. Unde secundum hoc ab ipso odio habentur. ». — Voir aussi *Comm. Sentent.*, lib. III, Dist. XXXII, q. I, a. 2, ad 5um : « [Deus] non odit reprobos inquantum creaturae sunt, sed inquantum mali sunt, quod ab ipso non est. » Voir *Archives*, t. III, p. 356, et plus haut, p. 345, n. 3.

2. Voir plus haut, p. 337, § 2.

hominis est, non homo nec homo est ; unde hoc videre vel amare vel operari, est non videre et non amare hominem. Esse igitur uniuscuiusque ipsum est, in quo, per quod, et propter quod Deus videt, amat et operatur universaliter omne quod videt, amat, et operatur ; et sicut dictum est de esse hominis, sic se habet de esse uniuscuiusque entis, quod ipsum amat Deus, et omne quod amat, aut cognoscit, secundum illud AVICENNE, VIII *Metaphys.* : « *id quod desiderat omnis res est esse et perfeccio esse, inquantum est esse. Privacio vero, inquantum est privacio, non desideratur* ». Verba sunt AVICENNE [1]. Verbi gracia : qui amat scienciam, utique ipsam et vult esse, et amat eo quod sit quoddam esse, et hoc ipso odit ignoranciam, eo quod sit privacio alicuius esse ; nec aliquo modo ipsam odiret, nisi ignorancia esset privacio et carencia alicuius esse, quod est sciencia quam amat, et hoc est quod supra XI dicitur : « *diligis omnia que sunt, et nichil odisti* [2] ». Amat enim Deus omnia que sunt, inquantum sunt, et secundum omne sui quo sunt ; consequenter autem omne quo non sunt et nichil sunt, odit Deus, et hoc est quod hic dicitur : « ODIO SUNT DEO IMPIUS ET IMPIETAS EIUS ». Impius enim, sive non pius, negacio est esse eius, quod est pietas, sive pium esse. Sic ergo Deus amat hominem impium secundum omne quod sui est[3] : puta quod est homo, prudens, formosus, et omnia huiusmodi ; odit autem inquantum impius, id est non pius, quod est negacio esse pium et esse pietatis. Notandum ergo, quod, quia Deus se ipsum amat in omnibus, et omnia in se ipso, et propter se ipsum solum, ut dictum est, hinc est quod amat quemlibet unum sicut alium equaliter [4], et unum sicut omnes, et quemlibet unum sicut et quantum se ipsum. Racio est quia unum est quod amat, et in se, et in omnibus. Hinc est quod ipse Ioh. [XV. v. 12] ait : « *diligatis invicem,*

10 *In marg E :* Avicenna. — 19 omne quo || omne quod *E C*. — 22 negacio || negecio *E*. — 23 impium *om C*. — 26 pietatis || pietas *E*. — 28 solum *om C*.

Nous y reviendrons dans notre étude générale. Pour éclairer ces textes, qu'on veuille bien recourir pour l'instant aux passages similaires, *Archives*, t. III, p. 354, 356-357.

1. AVICENNE, *Metaphys.*, tr. VIII, cap. VI ; éd. Venise, 1508, fol. 100r-1. Voir plus haut, p. 275, n. 2.

2. Voir plus haut, p. 313, § 3.

3. Voir plus haut, p. 315, n. 3.

4. Voir *Archives*, t. III, p. 392-396.

sicut dilexi vos », id est me in omnibus [E = col. 167]et omnia in me, nichil extra aut preter me, vel : « *sicut dilexi vos* », id est quilibet quemlibet sicut se ipsum. Ipse enim se ipsum solum amat in nobis, quantum ad primum sensum; et nos amat tam quam seipsum, quantum ad secundum sensum. Hinc est quod de beatis angelis dicitur Luc. [XV, v. 7] : « *gaudium est angelis Dei super uno quam super nonaginta novem* ». Si enim in aliquo multum, immo plus gaudent super nonaginta novem quam super uno, iam non gaudent super solo Deo. Sic igitur e contrario in malis et impiis : tantum odit impium unumquemlibet quantum omnes, et quemlibet tantum quantum ipsam impietatem, sive dyabolum. Racio est, quia sicut in bonis est unicum quod amat unice in omnibus, scilicet esse, et se ipsum, sic et in malis et impiis omnibus unicum est quod unum unice odit in omnibus, scilicet nichil sive non esse. Impietas negacio est pietatis ; et hoc est quod hic dicitur : « SIMILITER ODIO SUNT DEO IMPIUS ET IMPIETAS EIUS ». Nichil enim odit Deus in impio quolibet et omnibus, nisi ipsam impietatem. Impietas tamen in se ipsa aut non est impietas, nec oditur impietas, si odium impietatis habet plus et minus [1].

Ultimo tamen notandum [C = Fol. 75^{v-2}], quod in premissis, cum dicitur Deus in omnibus nosse et amare solum esse, et se ipsum qui est esse, hoc, inquam, dicendo, non destruimus esse rerum, sed constituimus. Hoc tamen confidenter dicimus quod esse rerum, puta esse hominis, leonis, angeli, et sic de rebus singulis, non figitur nec fundatur aut stabilitur nisi in esse et per esse, quod Deus est, secundum illud Hebr. I, [v. 3] : « *portans omnia verbo virtutis sue* ». Quomodo enim aut in quo figeretur esse, nisi in esse, et

1 in omnibus *om E* in. — 4 quantum *om C.* — 5 quantum || quamquam. — 6 hinc || hic *E.* — 7 uno *add E* peccatore. — 8 si enim...novem *om C per homotel.* — 8 multum, immo || multum, im̄mo (*sic*) *E.* — 10 solo Deo || Deo solo *C.* — 12 tantum quantum *om E.* — 13 unicum || unitum *C.* — 14 et in *om C* et. — 15 unicum || unicam *E.* – 16 negacio est || negacio esse *E.*— 18 Deo...eius || etc *C.* – 21 habet || amat *C.* — 23 cum || tamen *C.* — 23 nosse || nosce *E C.* — 24 hoc || hic *C.* — 24 inquam, dicendo || inquantum Deus *E.* — 26 dicimus || dominis *C.* — 29 I || 3 *E.* — 3 quomodo || quando *C.*

1. L'impiété en tant qu'impiété, est une négation d'être : la négation de la piété. Or il ne peut y avoir de degré dans la négation. La négation en tant que négation est un absolu. Par conséquent on ne peut avoir vis-à-vis de l'impiété, négation d'être, qu'un mouvement d'aversion absolu. Si l'on met des degrés dans ce mouvement d'aversion, c'est un signe qu'on ne hait pas l'impiété comme telle.



per esse, esse ab alio nisi in esse primo. Primum enim est dives per se [1]. Rom. XI [v. 36] : « *ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia* ». « *Sunt* », ait, quod esse significat. In proposicione *De causis*, IX, dicitur : « *omnis intelligencie fixio et essencia est per bonitatem puram* [2] » ; et post, XVI, dicitur : « *omnes virtutes quibus non est finis sunt dependentes per infinitum primum quod est virtus virtutum* [3] » ; et XVIII proposicione scribitur : « *omnes res habent essenciam per primum ens, et res vive omnes sunt mote per essenciam suam, propter vitam primam, et res intelligibiles omnes habent scienciam per intelligenciam primam* [4] ». AUGUSTINUS eciam, I *Confess.* ait : « *nulla vena trahitur aliunde, qua esse et vivere currat in nos, praeterquam quod tu facis nos, Domine ; quia summe esse et summe vivere idipsum es* ; *tu idem* [5] *ipse es* » ; et subiungit : « *quid ad me, si quis non intelligat ? Gaudeat et ipse, dicens : quid est hoc ?* [6] »

CAP. XV

TU AUTEM DEUS NOSTER

E = Col. 167
C = Fol. 75^{v-2}

NOSSE TE CONSUMMATA IUSTICIA EST. [V. 3.]

Ibi invenies quinque notabilia, et de connexione virtutum. Item quomodo iusticia vita est, et quomodo

---

1 alio *om E.* — 3 significat || significatur *C.* — 5 fixio || fixe *C.* — 5 dicitur *om E.* — 7 XVIII || igitur *C.* — 14 esse *om E.* — 14 idem || autem *C.* — 18 *In marg. E* : 15^{m} — 21 nosse || nosce *EC.* — 23 iusticia || iusticiam *E.*

---

1. Voir *Archives*, t. III, p. 363, n. 3.

2. *Liber de causis*, prop. VIII ; éd. BARDENHEWER, p. 172 : « Omnis intelligentiae fixio et essentia eius est per bonitatem puram quae est causa prima. ». — Dans l'édition de Venise de 1562, *Aristotelis opera* VII, cette proposition porte, comme dans Eckhart, le nº 9.

3. *Ibidem*, prop. XV ; éd. BARDENHEWER, p. 177. — Édition de Venise, nº 16.

4. *Ibidem*, prop. XVII, éd. BARDENHEWER, p. 179.— Édition de Venise, nº 18.

5. S. AUGUSTIN, *Confess.*, lib. I, cap. VI ; *P. L.*, t. XXXII, col. 665.

6. *Ibidem* : « Tu autem idem ipse es ; et omnia crastina atque ultra, omniaque hesterna et retro hodie facies, hodie fecisti. Quid ad me, si quis non intelligat ? Gaudeat et ipse, dicens : quid est hoc ? Gaudeat etiam sic ; et amet non inveniendo invenire, potius quam inveniendo non invenire te ».—Voir *Archives*, t. I, p. 206, 208.

omne creatum utpote potentiale, quasi se ipsum fugiens, Deum querit.

« NOSSE ENIM TE CONSUMMATA IUSTICIA EST ET SCIRE IUSTICIAM ET VIRTUTEM TUAM RADIX EST INMORTALITATIS ».

Notanda sunt sex ex quorum quolibet possunt verba praemissa exponi. Primum est quod PLATO probat animam inmortalem ex eo quod erat susceptiva et subiectum sapiencie inmortalis [1], et AUGUSTINUS dicit quod anima eo ymago Dei est, quo capax eius est [2]. Et hoc est quod hic dicitur : « NOSSE TE » et sequitur : « RADIX EST INMORTALITATIS ».

Secundo notandum quod Ioh. XVII [v. 3] dicitur : « *hec est vita eterna ut congnoscant te* » ; et AUGUSTINUS, *De moribus ecclesie*, ait : « *fortasse non incongrue queritur, eterna ipsa vita quid sit ; sed eius largitorem pocius audiamus ; hec est, inquit, vita eterna ut cognoscant te verum Deum* [Ioh. XVII, v. 3] » ; et sequitur : « *eterna igitur vita est cognicio ipsa* [E = col. 168] *veritatis* [3] ». Hoc est ergo quod hic dicitur : « NOSSE TE CONSUMMATA IUSTICIA EST ». Quod veritas in Ioh. [XVII, v. 3] dicit : « *hec est vita eterna ut congnoscant te* ». Quod illic in Iohanne scribitur : « *ut congnoscant te* », hic dicitur : « NOSSE TE ». Unde AUGUSTINUS, in epistola *ad Dardanum*, sic ait : « *beatissimi sunt quibus*

3 nosse || nosce *EC*. — 5 sex || quatuor *E*. — 6 exponi *om E*. — 6 probat || probabat *E*. — 6 animam *add C* et. — 8 quod anima... Dei est *om C*. — 9 eius est || est eius *C*. — 10 nosce || nosce *EC*. — 10 est *om E*. — 12 secundo notandum || secundum nota *E*. — 12 XVII || 7° *C*. — 14 incongrue || congrue *E*. — 15 nosse || nosce *EC*. — 20 in *om C*. — 23 quibus || eius *C*.

1. PLATON, *Timée* ; éd. Berlin, 90, 7. Voir *Archives*, t. III, p. 415, n. 4.

2. Je n'ai point retrouvé la formule exacte. Mais l'idée est développée longuement par s. AUGUSTIN, dans les *Soliloques*, liv. II ; *P. L.*, t. XXXII, col. 885-904. Voir en particulier le ch. XIX : *Veritas immortalis arguit animae immortalitatem*. — ALBERT LE GRAND reprend cet argument dans sa *Summa de Creaturis*, II P., q. LXI, a. 2 ; éd. BORGNET, t. XXXV, p. 529 A. — Voir aussi s. THOMAS, *Quaest. disp. de anima*, a. 14 : « Ex quo potest accipi quod homo est inexterminabilis, id est incorruptibilis, secundum quod est ad imaginem Dei. Est autem ad imaginem Dei secundum naturam, ut Augustinus dicit in lib. de Trinitate (lib. X, cap. I) ».— Lire aussi *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XIX, q. a. 3. — Voir *Archives*, t. III, p. 416, n. 1.

3. S. AUGUSTIN, *De moribus ecclesiae*, lib. I, cap. XXV ; *P. L.*, t. XXXII, col. 1331, n° 47.

hoc est Deum habere quod nosse », et sequitur : « *ipsa quippe noticia plenissima, verissima, felicissima est* [1]. »

Tercio notandum est, quod sicut universaliter divisa inferius sunt, unum superius [2], sic potissime virtutes in sui supremo, perfecto et consummato unum sunt. Hinc est quod doctores dicunt virtutes eciam morales connexas in sui propria perfeccione, et PLOTINUS Platonicus virtutes in quarto et supremo gradu dicit consistere in mente divina [3]. Et AUGUSTINUS, *Super Genesim*, lib. XII versus finem, loquens de beatitudine, ait [4] : « *ibi beata vita in fonte suo bibitur, inde aspergitur aliquid humane vite, ut in temptacionibus huius seculi temperanter, fortiter, iuste prudenterque vivatur* ». Vult ergo hic Sapiens dicere quod iusticia et virtus universaliter consummata meretur beatitudinem que est nosse Deum [5], secundum illud Psalmi [LXXXIII, v. 8] : «*i bunt de virtute in virtutem* », proficiendo scilicet, « *videbitur Deus deorum in Syon* », id est in supremo. Notavi de hoc supra plenius capitulo VII° [§ 8] [6] : « *ignorabam, quoniam omnium bonorum mater est* ». Adhuc autem sub eodem

---

1 nosse || nosce *E C*. — 2 est *om E*. — 3 tercio || tercium *E*. — 4 inferius || interius *E*. — 5 consummato || consumato *C*. — 7 Plotinus || Plotonus *C*. — 7 Platonicus || Platoicus *E*. — 9 *In marg. E* : Augustinus. — 11 inde || unde *E C*. — 11 aliquid || aliud *E* ; ad *C*. — 12 fortiter || format *C*. — 13 hic || hoc *E*. — 14 consummata || consumata *C*. — 14 que || quod *E*.— 15 nosse || nosce *EC*. — 17 deorum *add E* dominus. — 18 VII *delet. in E* ; *om C*.

---

1. S. AUGUSTIN, *De praesentia Dei*, seu *Epistola* CLXXXVII ; *P. L.*,t. XXXIII, col. 840 n° 21, ad finem. La première partie de ce texte est citée par P. LOMBARD, *Sentences*, lib. I, Dist. XXXVII, cap. III ; éd. Quaracchi, vol. I, p. 233, n° 338.

2. Voir plus haut, *Archives* t. III, p. 362, n. 1.

3. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, Iª IIªe, q. LXI, a. 5 : « Sed contra est quod Macrobius ibidem [I Super Somnium Scipionis, cap. VIII], dicit : Plotinus, inter philosophiae professores cum Platone princeps, « quatuor sunt », inquit, « quaternarum genera virtutum. Ex his primae politicae vocantur ; secundae, purgatoriae ; tertiae autem, jam purgati animi ; quartae, exemplares ». C'est à cette division qu'Eckhart fait ici allusion, en se référant à s. Thomas. En situant la justice dans cette classification générale, ce dernier écrit : « justitia cum divina mente perpetuo fœdere societur... », et maître Eckhart dit : « Supremum gradum dicit consistere in mente divina ». Macrobe avait écrit : « Justitiae ita cum supera et divina mente sociari, ut servet perpetuum cum ea fœdus imitando » ; éd. Leipzig, 1848, t. I, p.60, n. 9.

4. S. AUGUSTIN, *Supra Genesim*, lib. XII, cap. XXVI ; *P. L.*, t. XXXIV, col. 476, n. 54.

5. Maître Eckhart professe ici la même doctrine que s. Thomas, d'après laquelle l'essence de la béatitude est dans la connaissance de Dieu. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XII, a. 1 et 4, et toutes les références données dans l'édition léonine.

6. Voir *Archives*, t. III, p. 439-442.

sensu possunt verba premissa aliter exponi, ut sit sensus et intencio sapientis dicere quod iusticia et universaliter virtus ad hoc requiritur [C = Fol. 76^{r-1}], ut mundetur oculus anime ad videndum Deum, secundum illud Matth. V [v. 8] : « *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* ». Unde AUGUSTINUS, *super Ioh.*, parte tercia, *Omelia* XLIII, ait : « *ad fructum contemplacionis cuncta officia referuntur accionis. Ad hunc refertur quidquid bene agitur, quia propter hunc agitur ; ibi enim finis qui sufficit nobis* [1] ». Tractat de hoc multum pulchre AUGUSTINUS, *libro questionum Genesis*, capitulo CXIV, querens quare postquam dictum est : « *non vocaberis Iacob, sed Israel erit nomen tuum* » ; nichilominus postmodum, eciam communiter in scriptura Iacob appellatus est [2].

Quarto notandum est, quod iusticia vita est, et vivere iusto, et est iusticia ipsi esse, inquantum huiusmodi : « *iusticia autem perpetua est et inmortalis* » supra primo [3]. Hoc est ergo quod hic dicitur : « SCIRE IUSTICIAM, RADIX EST INMORTALITATIS ». Unde supra III [Sap. III, v. 1, 2] de iustis dicitur : « *non tanget illos tormentum mortis ; visi sunt oculis insipiencium mori.* »

Adhuc autem quinto notandum quod omnis potencia, secundum id quod est, se tota et per essenciam accipit esse suum ab actu ad quem est [4] ; quinimmo se tota et per es-

2 dicere *add C* et docere. — 7 *In marg. E :* nota. — 11 CXIV || tertio centesimo *E :* CXIII *C.* — 12 erit || est *E.* — 14 appelatus est || est appellatus *C.* — 17 supra || super *C.* — 18 ergo || igitur *C.* — 18 hic *om C.* — 22 autem *om E.* — 23 secundum *om E C.*

1. S. AUGUSTIN, *In Ioh. Evang.*, CI ; *P. L.*, t. XXXV, col. 1895.

2. S. AUGUSTIN, *Quest. in Heptateuchum*, lib. I, cap. CXIV ; *P. L.*, t. XXXIV, col. 577 : « Iterum in Luza apparuit Deus Jacob, et dixit ei : *Nomen tuum jam non vocabitur Jacob, sed Israel erit nomen tuum.* Hoc ei dicit ecce iterum Deus in benedictione, quae repetitio confirmat magnum promissum in hoc nomine. Nam hoc mirum est, quibus etiam semel dictum est, amplius eos non vocari quod vocabantur, sed quod ei novum nomen, imponebatur, omnino amplius aliquid non vocatos nisi quod eis impositum sit : istum artem per totam vitam suam et deinceps post vitam suam appellatum esse Jacob, cui non semel Deus dixerat : *Non jam vocaberis Jacob, sed Israel erit nomen tuum.* Nimirum ergo nomen hoc ad illam recte intelligitur pertinere promissionem, ubi sic videbitur Deus, quomodo non est antea Patribus visus. Ibi non erit nomen vetus, quia nihil remanebit vel in ipso corpore vetustatis, et Dei visio summum erit praemium. »

3. Voir *Archives*, t. III, p. 364.

4. La puissance, étant une capacité de perfection, ne peut se définir que par rapport à la perfection ou par rapport à l'acte qu'elle peut recevoir : « Potentia enim,

senciam fugit se ipsam, et a se ipsa ad actum [1], adeo ut non solum in separatis a materia idem sit potencia intellectiva et intelligibile, verum eciam, secundum ipsum PHILOSOPHUM, sensus et sensibile in actu idem sunt. Eodem enim prorsus fit : visus actu videt et visibile actu videtur, et hoc ipsum idem quod prius fuit potencia aliqua, nunc est actu aliquo [2]. Quod quia sic est, manifeste apparet quod : « NOSSE DEUM, ET SCIRE CONSUMMATA IUSTICIA EST », ut hic dicitur.

---

3 et *om* *C*. — 3 intelligibile || intelligere *C*. — 5 videt || videre *E C*.— 5 videtur || videre *C*. — 6 aliqua || a qua *E C*. — 7 aliquo || aqua *E C*. — 7 nosse || nosce *E C*.

---

secundum hoc ipsum quod est, importat habitudinem quamdam ad actum : est enim principium quoddam agendi vel patiendi : unde oportet quod actus ponantur in definitionibus potentiarum ». S. THOMAS, *Comm. de anima*, lib. II, lect. VI. — A maintes reprises, s. Thomas répète la même doctrine. Voir *Quest. disp. de anima*, a. 13 : « Potentia secundum id quod est [c'est la même formule que nous retrouvons dans Eckhart], dicitur ad actum ; unde oportet quod per actum definiatur potentia » ; *Summa Theol.* I P., LXXVII, a. 3 : « Potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur : et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur ut diversificatur ratio actus. »

1. Il est de l'essence même de la puissance d'être ordonné à l'acte. Il est donc de l'essence même de la puissance de se fuir elle-même, pour tendre vers son acte. Et il existe nécessairement une certaine unité entre la puissance et son acte. ARISTOTE explique clairement ce principe au VIIIe livre des *Métaphysiques*, cap. VII éd. Berlin, 1045 b, : « Ἕν γάρ τι ἕκαστον, καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πώς ἐστιν. Ὥστε αἄτιον οὐθὲν ἄλλο πλὴν εἴ τι ὡς κινῆσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν. Ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, πάντα ἁπλῶς ὅπερ ἕν τι = Unum enim quiddam, unumquodque, et quod potentia, et quod actu, unum quodammodo est. Quare nulla alia causa est, nisi si quid est tanquam ex potentia in actum movens. Quaecumque vero non habent materiam, cuncta simpliciter sunt unum quid ». Et s. THOMAS, *Comm. Metaphys.*, lib. VIII, lect. V, commente : « Unde simile est quaerere est quae causa alicujus rei et quae est causa quod illa res sit una : quia unumquodque inquantum est, unum est, et potentia et actus quodammodo unum sunt. Quod enim est in potentia, fit in actu. Et sic non oportet ea uniri per aliquod vinculum, sicut ea quae sunt penitus diversa. Unde nulla causa est faciens unum ea quae sunt composita ex materia et forma, nisi quod movet potentiam in actum. Sed illa quae non habent materiam simpliciter, per seipsa sunt aliquid unum, sicut aliquid existens. » Tel est le principe général qui est à la base du raisonnement d'Eckhart : l'unité de la puissance et de l'acte. Les applications de ce principe sont faciles et classiques : chez les êtres séparés de la matière, et non seulement chez eux, mais dans toute opération intellectuelle, l'intelligence et l'intelligible en acte s'unifient et s'identifient. Voir s. THOMAS, entre autres *De veritate*, q. VIII, a. 6 ; et même le sens et le sensible en acte ne font qu'un. Au liv. III du *De anima*, ch. II. Aristote s'en explique longuement. Voir s. THOMAS, *Comm. de anima*, lib. III, lect. II.

2. Comme on peut le voir par les variantes, nous avons cru ici devoir corriger les textes de *E C*, qui disent : *et hoc ipsum idem quod prius fuit potencia aqua* [dans les manuscrits nous avons *aqua*], *nunc est actu aqua.* » Les scolastiques ne parlent jamais de l'eau en puissance et en acte, puisque l'eau est un élément. De plus,

Quid enim consummatius, perfectius et habundancius quam sic uniri Deo ?

Ultimo notandum quod ait : « SCIRE IUSTICIAM ET VIRTUTEM » : ubi duo nominat, ait : « RADIX EST INMORTALITATIS » ubi vero premittit : « NOSSE TE », sequitur : « CONSUMMATA IUSTICIA EST » in singulari. Propter quod iam supra dictum est, quod virtutes in inperfecto sui plures sunt et divise, in sui autem supremo et consummato [E = col. 169] unum sunt.

CAP. XVI

PROPTER HEC ET HIIS SIMILIA

E = Col. 169
C = Fol. 76^{r-1}

§ 1.

NON PER HOC QUOD VIDEBAT SANABATUR, SED PER TE [V. 7]

Ibi habes quod Deus solus est qui sanat, et quod omnis perfeccio sanitatis, sapiencie, potencie et similium, nichil efficit aut perficit, nisi per Deum et in Deo.

« NON PER HOC QUOD VIDEBAT, SANABATUR, SED PER TE OMNIUM SALVATOREM ». Notandum, quod universaliter secunda agencia prorsus nichil proficiunt sanando aut quomodolibet agendo, nisi per virtutem et in virtute primi agentis [1]. Rursus eciam secundo, effectus finalis et princi-

1 quid enim... uniri Deo *om C.* — 1 habundancius *lectio incerta in E.* — 3 ait ‖ agit *C.* — 4 nominat ‖ not [at] *et in sequenti linea* ait *C*; *in E add* et. — 5 nosse ‖ nosce *E* ; s. osce (*ex* nosce) *C.* — 8 autem ‖ aut *C.* — 10 *In marg. E :* capitulum 16^{m}. — 17 et quod ‖ et qui *C.* — 20 non ‖ ostenditur *C.* — 22 quomodolibet ‖ quomodolibat *C.* — 23 et *om C.* — 23 virtute ‖ virtutem *E.* — 24 finalis ‖ fundatus *E.*

cette comparaison de l'eau concorde mal avec le contexte. Il semble donc que les textes de *E C* soient fautifs. La reconstitution que nous proposons — sur les suggestives de M. KOCH — présente un sens possible.

1. C'est la doctrine classique, s'appuyant principalement sur le *De causis.* Voir S. THOMAS, *De potentia*, q. III, a. 4 : « Si igitur sic stricte creatio accipitur, cons-

paliter intentus semper attribuitur primo agenti principali [1], verbi gracia in proposito : sanitas nunquam sanat, nisi sanitas sit, nec sapiencia sapientem facit, nisi quia sapiencia est, et sic de aliis. Apparet igitur, quod omnis perfeccio sanitatis, sapiencie, et similium, nichil efficit aut proficit, nisi per esse et in esse. Esse autem omne et omnium ab ipso solo Deo et inmediate [2]. Hoc est ergo quod hic dicitur : « NON PER HOC QUOD VIDEBAT, SANABATUR, SED PER TE, OMNIUM SALVATOREM » ; et infra [v. 12] : « *neque herba neque malagma sanavit eos ; sed tuus, Domine, sermo, qui sanat omnia* » ; et iterum infra [v. 26] : « *non nativitatis fructus pascunt homines, sed sermo tuus* ». Matth. IV [v. 4] : « *non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit ab ore Dei* ».

§ 2.

TU ES QUI LIBERAS AB OMNI MALO [v. 8]

Ibi habes quod hoc est Deo proprium, nulli citra conveniens.

« TU ES QUI LIBERAS AB OMNI MALO ». Notandum quod omne agens hoc naturaliter liberat a malo hoc sibi oppo-

3 facit *om E.* — 5 proficit ‖ perficit *C.* — 6 omnium ‖ omni *C.* — 8 non ‖ racio *C.* — 17 Deo proprium ‖ proprium Dei *C.* — 19 quod *om C.*

tat quod creatio non potest nisi primo agenti convenire, nam causa secunda non agit nisi ex influentia causae primae ; et sic omnis actio causae secundae est ex praesuppositione causae agentis... quarta ratio est, quia cum omnes secundae causae agentes a primo agente habeant hoc ipsum quod agant, ut in libro *De causis*, prop. XIX et XX probatur... » *Ibidem*, q. V, a. 8 : « Respondeo dicendum, quod, sicut habetur in libro *De causis*, quando causa prima retrahit actionem suam a causato, oportet etiam quod causa secunda retrahat actionem suam ab eodem, eo quod causa secunda habet hoc ipsum quod agit, per actionem causae primae, in cujus virtute agit ». Voir aussi *Summa Theol.*, I P., q. C V, a. 5 ; Ia IIae, q. XIX, a. 4 ; *Contra Gentes*, lib. III, cap. LXVI, 4um ; LXVII, 5um ; *De veritate*, q. XXXII, a. 2, 13, etc.

1. Voir s. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. IV, Dist. I, q. I, a. 4, sol. I, ad 3um : « Effectus non proportionatur instrumento, sed principali agenti » ; Dist. XII, q. I, a. I, questiunc. II, ad 1um : « generatum autem non oportet quod assimiletur instrumento, sed principali generanti, ut dicit Commentator in XI *Metaphys.* (text. 13), quia instrumentum non agit virtute sua, sed alterius, ut illi assimilat, non sibi » ; Dist. XIX, q. I, a. 2, questiunc. 1 ; *Summa Theol.*, III P., q. LXII, a. 1.

2. Voir *Archives*, t. III, p. 358.

sito tantum, a nullo alio. Verbi gracia : In naturalibus forma ignis liberat materiam a non igne, sive a malo, quod est non esse ignem ; sic in moralibus, humilitas virtus proprie liberat, formaliter scilicet, a solo malo superbiė, non autem ab omni malo. Et hoc est quod in Psalmo [LXXIV,v. 9] dicitur : « *inclinavit ex hoc in hoc* », id est ex hoc malo in hoc bonum, « *verumptamen fex eius non est exinanita* » ; quia scilicet non liberatur homo ab omni fece mali per agens hoc aut hoc. Deus autem solus, utpote causa omnium, non huius aut huius [C = Fol. 76r-2] tantum, ipse est qui liberat ab omni malo, sicut hic dicitur : « TU ES QUI LIBERAS AB OMNI MALO », Psalmo [CXXIX, v. 8] : « *ipse redimet Israel ex omnibus iniquitatibus eius* ». Proverb. X [v. 13] : « *universa delicta operit caritas* », eo scilicet quod ipsa est mater et forma omnium virtutum [1], non huius aut huius tantum. Et hoc est quod infra sequitur :

§ 3.

TU ES, DOMINE, QUI VITE ET MORTIS HABES POTESTATEM [v. 13]. PANEM DE CELO PRESTITISTI ILLIS [v. 20].

Ibi habes quedam notabilia de manna.

« TU ES, DOMINE QUI VITE ET MORTIS HABES POTESTATEM ». Vivere enim viventibus est esse [2]. Mors est privacio vite et non esse ; horum autem, scilicet esse et non esse, Deus est potestatem habens super esse et non esse, solus Deus. « PANEM DE CELO PRESTITISTI ILLIS, SINE LABORE, OMNE

3 non esse || non est esse *E* ; nam esse *C*. — 4 scilicet *om E*. — 8 non liberatur homo || homo non liberatur *C*. — 11 qui... Psalmo || etc *C*. — 16 quod *add C* hic. — 19 illis || eis *C*. — 20 manna *add E* vel mannate. Exo. 16. — 22 mors est *om E* est. — 23 Deus... et non esse *om C per homotel.*

1. Voir s. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XXVI, q. I, a. 4, obj. 5 : « Charitas dicitur esse forma omnium virtutum et mater. » Mais s. Thomas n'accepte pas cette formule sans distinction. Dans sa réponse à l'objection, il explique les différents modes dont la charité et la grâce peuvent être dites formes des autres vertus : « Caritas alio modo dicitur forma virtutum quam gratia. Caritas enim est forma virtutum EX PARTE ACTUS, inquantum scilicet omnes actus virtutum in suum finem convocat, eo quod ejus objectum est finis ultimus... Unde caritas informat alias virtutes, sicut virtus virtutem : sed gracia informat PER MODUM ORIGINIS, quia scilicet ex ipsa gratia quodammodo formaliter oriuntur habitus virtutum, per diversas potentias diffusi. Illud autem quod ab alio oritur, formam et speciem ab eo trahit, et in suo vigore consistit, quamdiu origini continuatur. »

2. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, 1 P., q. XVIII, a. 1, a. 2 ; q. LIV, a-2 ;

DELECTAMENTUM IN SE HABENTEM ET OMNIS SAPORIS SUAVITATEM » ; et infra : [v. 21] : « AD QUOD QUISQUE VOLEBAT CONVERTEBATUR ». Nota duo : primo, quod magister in hystoria, Exodi XVI, loquens de manna, narrat ea que hic dicuntur non inveniri in scriptura auctentica, aut quia hunc librum Sapiencie inter auctentica canonis non computabat, aut quia id quod hic dicitur, ipsius memorie non occurrebat : « *quod autem dicitur : quod sapiebat unicuique in ore quod desiderabat, non est multum auctenticum* ». Verba sunt magistri[1].

Secundo notandum quod de hoc manna, Exodi XVI [v. 18] dicitur : « *nec qui minus paraverat, reperit minus* », nec qui magis, habundabat. Hoc enim est proprietas divinorum, sicut supra diffuse capitulo XIV° dictum est, quod in minimo habetur maximum, quodlibet in quolibet, unde ibi magis et minus, multum et parum, locum non habent[2]. Ad hoc est illud Luc. X [v. 42] : « *Maria optimam partem elegit* ». Pars enim ibi optimum est ; quod enim numero aut magnitudine bonum est aut [E = col. 170] melius, non ex se bonum est. Hoc enim ipso quod cadit ab uno, quia multum est, et a simplici, quia magnum est, cadit a bono quod cum uno convertitur ; iam non est divinum[3]. Deus enim unus est. Hoc est ergo quod hic dicitur : « AD QUOD QUISQUE VOLEBAT CONVERTEBATUR ».

§ 4.

OMNIUM NUTRICI GRACIE TUE [v. 25]

Ibi habes multa de gracia gratis data et gratum faciente, naturalia et theologica.

« OMNIUM NUTRICI GRACIE TUE ». De gracia ad presens

5 auctentica || autentica *C*. — 7 id || racio *E*. — 13 XIV *om E C*. — 15 magis maius *C*.— 15 parum || paucum *C*. — 19 enim ipso || ipso enim *C*. — 23 convertebatur || convertatur *E*.— 25 gracie || ergo *C*. — 28 omnium || omni *C*.

IIa-IIae, q. CLXXIX, a. 1, ad 1um ; *De veritate*, q. XXVI a-6, ad 8um ; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. VIII, q. V, a.3, etc.

1. PETRUS COMESTOR, *Historia Scholastica*, *Liber Exodi*, cap. XXXIV ; *P. L.* t. CXCVIII, col. 1160 B : « Quod vero dicitur : *quia sapiebat in ore cujusque quod desiderabat*, non multum authenticum est. » Ce texte ne se trouve pas en effet dans la Vulgate.

2. Voir plus haut, ch. XIV, p. 348-349.

3. Nous avons déjà rencontré ce raisonnement, chez maître Eckhart. Voir *Archives*, t. III, p. 362.

duo notanda sunt. Primum est quod omne quod operatur Deus in creatura, gracia est et gratis datur [1]. Racio est quia primum numquam cadit sub merito [2]. In omni autem re, primum est id quod a Deo, utpote primo, datur. Item racio est quia primum, cum sit dives per se, ut in *De causis* dicitur [3], omnibus dat, a nullo quidquam accipit. Psalmo [XV, v. 2] : « *Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges* ». Sic ergo gratis dat omnibus omnia ; et hoc est quod hic dicitur : « OMNIUM NUTRICI GRACIE TUE ». Hinc est quod hec gracia dicitur, quia gratis data. Est autem gracia que dicitur gratum faciens [4], de qua notanda sunt duo, ut nunc. Primum est quod sicut in operibus nature non sunt operaciones perfecte, puta ignis aut calefaccionis, nisi ipsum agens preaccipiat formam et esse ignis, sic in spiritualibus necesse est quod anima ipsa accipiat esse divinum ad hoc quod operetur divine et spiritualiter [5]. Non enim operatur iuste qui non est iustus, ut dictum est supra. Hoc autem esse divinum dat gracia gratum faciens ipsi essencie anime [6]. Hinc est quod gracia non principiat proprie opus, sed esse

---

1 duo *om E.* — 2 *In marg. E :* De gracia. Nota bene. — 9 omnium || omni *C.* — 11 duo *om C.* — 12 non sunt operaciones perfecte || operationes perfecte *E* ; *et in marg. ex secunda manu:* non sunt. — 16 operatur || operatur *E.*

---

1. C'est le sens très large de la grâce. Voir s. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XXVI, q. I, a. 1, ad 2um : « Omnes naturales bonitates gratiae dici possunt, quia gratis a Deo dantur. »

2. Voir *Archives*, t. III, p. 403, 5.

3. Voir plus haut, p. 350, l. 2. *Archives*, t. III, p. 363, n. 3.

4. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. CXI, a. 1 ; *De veritate*, q. XXVII, a. 2.

5. L'expression parait, à première lecture un peu forcée. On en retrouve cependant l'équivalent dans s. Thomas, qui expose la même doctrine, *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XXVI, q. I, a. 3 : « Sicut in rebus naturalibus est quod illud quod non habet speciem per generationem adeptam, non potest habere operationes speciei debitas, ita ille qui non est adeptus divinum esse per spiritualem regenerationem non potest participare divinas operationes. Oportet ergo quod primum donum, quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum, ut ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse, ut idonea sit ad divinas operationes. » — *Ibid.*, a. 4, ad 2um : « ... esse quoddam divinum quod animae confert. » ; *ibid.*, ad 3um : « ... gratia confert animae perfectionem in quodam divino esse... » ; *ibid.*, a. 5 : « Primum enim quod facit est hoc quod dat esse quoddam divinum » ; *ibid.*, Dist. XXVII, q. I, a. 5, ad 3um : « per gratiam infusam constituitur in esse divino ». — *De veritate*, q. XXVII, a. 6.

6. Eckhart veut dire par là que la grâce est subjectée dans l'essence même de l'âme et non dans les facultés, doctrine que ne pouvaient évidemment admettre les docteurs qui identifiaient grâce et vertu. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia-

respicit [1] et ad intra, sicut ipsa essentia, ut essentia, solum esse respicit. Hinc est quod de Iohanne — in quo gracia — scribitur, quod « *Iohannes signum fecit nullum* ». Ioh. X [v. 41].

Secundo notandum quod gracia gratum faciens que et supernaturalis dicitur, est in solo intellectivo [2], sed nec in illo, ut res est et natura, sed est in ipso ut intelligit [3] et

1 et || sed *E*. — 3 fecit nullum || nullum fecit *E*. — 3 X || 10 *C* ; *om E*. — 7 intelligit || intellectus *E*.

IIae, q. CX, a. 4 : *Utrum gratia sit in essentia animae, sicut in subjecto, an in aliqua potentia* : « Ista quaestio ex praecedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animae sicut in subjecto, nam potentia animae est proprium objectum virtutis, ut supra [Ia-IIae, q. LVI, a. 1] dictum est. Si autem gratia differt a virtute, non potest dici quod potentia animae sit gratiae subjectum... Unde relinquitur quod gratia... sit in essentia animae. » Dans les *Sentences*, liv. II, Dist. XXVI, q. I, a. 3 il nous dit que cette doctrine représente l'opinion commune de son temps : « Respondeo dicendum, quod ab omnibus communiter dicitur, quod gratia respicit essentiam animae, virtus autem potentiam ; sed qualiter hoc intelligendum sit, a diversis diversimode traditur. » Dans le *De veritate*, q. XXVII, a. 6 qui se rapproche davantage de la *Summa Theologica*, s. Thomas insiste au contraire sur la division des docteurs à ce sujet : les uns, identifiant vertu et grâce, soutenaient que la grâce, comme la vertu, modifiait les puissances de l'âme ; les autres, distinguant la grâce et la vertu, disaient que le sujet de la grâce est l'essence de l'âme et non point les puissances. Maître Eckhart, comme s. Thomas, adopte ce dernier point de vue.

1. C'est là une conséquence de la doctrine précédente. Si la grâce est subjectée dans l'essence de l'âme, elle doit modifier directement l'être même de l'âme, et non point ses opérations. s. Thomas écrit à ce sujet : « Cum enim virtus dicatur id quod operationis principium est, operatio autem potentiam sequatur, convenienter virtus ad potentiam refertur. Gratiae autem effectus est ut Deo acceptum faciat ; hoc autem per prius respicit ipsam animam quam operationem ejus », *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XXVI, q. I, a. 3. Cette doctrine sur le sujet et l'effet direct de la grâce suppose, comme nous l'avons dit dans la note précédente, la distinction entre grâce et vertu.

2. Comment faut il entendre ce texte d'Eckhart ? Veut il dire que la grâce sanctifiante est subjectée dans l'intellect ? Mais l'intellect est une faculté ; et maître Eckhart, quelques lignes plus haut nous a laissé soupçonner qu'il se rangeait à l'opinion des docteurs d'après laquelle la grâce serait subjectée non point dans les facultés, mais dans l'essence de l'âme. Il veut donc probablement parler de la partie purement intellectuelle ou spirituelle de l'âme, au dessus de la vie sensitive.

3. Cette distinction de l'intellect ut res et natura, et ut intellectus, est plus compréhensible. Tout ce qui existe, en effet, a sa nature déterminée, mais en outre l'intellect peut connaître l'intelligible et tout intelligible ; c'est ainsi que la faculté intellectuelle, *ut res*, est un accident déterminé de l'âme ; *ut intellectus*, elle est essentiellement relative à tout l'intelligible « potest omnia fieri » Il est donc légitime de distinguer l'intellect comme nature, et l'intellect en tant que tel ; comme il est légitime de distinguer la volonté *ut natura*, et la volonté *ut voluntas*. S. Thomas, *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XXXIX, q. II, a. 2 ; lib. III, Dist. XVII, q. I, a. 1, questiunc. 3 ; *De veritate*, q. XXII, a. 5; *Summa* ; *Theol.*, I P., q. LXXXIII, a. 3, 4.



ut naturam sapit divinam, et ut sic est superior natura, et per consequens supernaturale. Patet [C = Fol. 76^{v-1}] hoc de intellectu in *De causis*, proposicione septima in commento [1]. Sic ergo gracia supernaturalis in solo cadit intellectu, ut intellectus est super naturam ; propter quod omne et solum hoc est supernaturale et gracia gratum faciens, quod ibi recipitur et agitur. Ad hoc facit quod veritas est in intellectu [2], non ut res est aut natura, sed est in ipso ut intellectus, particeps divini intellectus. Si enim esset veritas in intellectu, ut res et natura, iam verum et falsum essent in rebus, contra illud quod VI *Metaphys* [3]. dicitur, et sicut dictum est de veritate et intellectu, similiter se habet in voluntate et caritate. Hinc est quod secundum AUGUSTINUM et PLATONEM intellectus, veritas, virtus, sciencia sunt de mundo et regione supernaturali. Sensus aut verisimile, et effluxus aut similitudo veritatis, et opinio, sunt de regione nature et mundi inferioris [4]. Gracia igitur gratum

---

2 intellectu *add E* ut. — 3 septima || 4^a *E* ; 14^a *C*. — 5 ut || et *E*. — 9 ut intellectus || ut intelligit *E*. — 9 esset veritas || veritas esset *C*. — 12 veritate || vi^{te} *C*. — 13 hinc || hic *C*.

---

1. Liber *De causis*, prop. VI ; éd. O. BARDENHENWER, p. 169. C'est à la proposition tout entière qu'il faut se reporter : « Intelligentia est substantia quae non dividitur... intelligentia quidem non est cum tempore, immo est cum aeternitate : quapropter facta est altior et superior omni corpore, omni tempore et omni multitudine... quapropter facta est supra tempus et cum aeternitate... »

2. Voir s. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. IV, Dist. XIX, q. V, a. 1 ; *De veritate*, q. I, a. 2 ; *Summa Theol.*, I P., q. XVI, a. 1.

3. ARISTOTE, *Metaphys.*, lib. V, cap. IV, éd. Berlin, 1027 « Οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν... ἀλλ' ἐν διανοίᾳ = non enim est falsum et verum in rebus... sed in mente ». S. Thomas cite ce texte d'Aristote dans les articles mentionnés plus haut, n. 2. Dans son *Comm. des Metaphys.* liv. VI, lect. IV, s. THOMAS commente ainsi : « Posset autem aliquis credere, quod verum et falsum sint etiam in rebus, sicut bonum et malum ; ita quod verum sit quoddam bonum et falsum sit quoddam malum : hoc enim oporteret si verum et falsum essent in rebus. Sed ipse hoc negat, dicens quod verum et falsum non sunt in rebus... sed sunt tantum in mente, idest in intellectu ».

4. S. AUGUSTIN, *Contra academicos*, lib. III, cap. XVII ; *P. L.*, t. XXXII, col. 954, s'exprime ainsi au sujet de cette doctrine de Platon : « Sat est enim ad id quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos : unum intelligibilem, in quo ips veritas habitaret : istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire. Itaque illum verum, hunc veri similum et ad illius imaginem factum. Et ideo de illo in ea, quae se cognosceret, anima velut expoliri et quasi serenari veritatem ; de hoc autem in stultorum animis non scientiam, sed opinionem posse generari... — Voir aussi *De quantitate animae*, cap. XXVIII, XXIX ; *P. L.*, t. XXXII, col. 1066-1067. — Dans le *Timée*, éd. des « Belles-Lettres » p. 34 a.,

1 faciens et supernaturalis est in intellectivo, inquantum intellectus particeps est et sapit naturam divinam, et ut est ymago sive ad ymaginem Dei [1].

Platon distingue « trois sortes de mouvements : 1° le mouvement circulaire, mouvement fondamental de l'âme du monde et de touté la sphère mondiale tournant uniformément autour de la terre, centre du monde ; 2° le mouvement hélicoïdal de certains corps célestes, du soleil et des planètes décrivant les spirales de leur révolution annuelle à travers le zodiaque ; 3° les multiples mouvements rectilignes ou autres, particuliers aux corps sublunaires, les plus grossiers et les moins parfaits de tous les corps. » P. HUGUENY, *Circulaire, rectiligne, hélicoïdal. Les trois degrés de la contemplation*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1924, p. 329. Dans tout ce texte, Platon exprime l'idée que nous retrouvons dans s. Augustin, et que nous lisons ici dans le commentaire d'Eckhart : « Le mouvement circulaire est mis en relation avec la connaissance scientifique, le mouvement hélicoïdal avec l'opinion, les autres mouvements avec la sensation. » P. HUGUENY, *ibid.*, p. 329.

1. Arrêtons nous ici quelque peu sur la pensée d'Eckhart. Elle n'est pas facile à saisir, et je ne suis même pas sûr de la comprendre absolument :

I Maître Eckhart parle ici de la grâce sanctifiante : Est autem gracia que dicitur gratum faciens, de qua notanda sunt duo, ut nunc, p. 359, 10.

II Le premier effet de la grâce sanctifiante est de surélever l'âme à l'état surnaturel. Subjectée dans l'essence de l'âme, la grâce modifie donc immédiatement et essentiellement notre être foncier, à l'encontre des vertus qui modifient immédiatement nos facultés en vue de l'action surnaturelle. Jusqu'ici, Eckhart exprime la saine doctrine de s. Thomas.

III La grâce sanctifiante, qui nous constitue dans une certaine ressemblance divine, est dite surnaturelle : gracia gratum faciens, quae et supernaturalis dicitur, p. 365, 5.
Et voici un rapprochement qui vient immédiatement à la pensée — je dirais plus volontiers à l'imagination dialectique — de maître Eckhart, et qui oriente son esprit dans une direction inattendue.

L'intellect, pense maître Eckhart, est surnaturel, non pas en tant que nature, cela se conçoit, mais en tant que faculté d'intellection. Eckhart, nous le voyons, est victime des mots ; s'il y a une logique dans son raisonnement — et il y en a une — c'est une logique de pur dialecticien. Suivons le dans ses déductions :

a) Il faut distinguer, dit-il, l'intelligence comme nature et comme faculté de comprendre. Ceci est exact et conforme même à l'enseignement de s. Thomas, comme nous l'avons vu.

b) Comme nature, l'intelligence est une chose, une « res », et rien de plus : tout ce qui est constitué dans la réalité, nous a dit plus haut s. Thomas, est une certaine nature.

c) Mais l'intelligence peut être envisagée comme faculté d'intellection : à ce point de vue elle est surnaturelle. C'est là que commence l'imbroglio de maître Eckhart. — Elle est surnaturelle pour deux raisons :

1. Par sa ressemblance avec l'intelligence divine : ut naturam sapit divinam, p. 361, 1. Eckhart ici est en pleine équivoque et se rattache à un courant néoplatonicien mal défini. Du fait qu'un être est à l'image, ou plutôt à la ressemblance divine, il ne peut être dit, pour cela, surnaturel.

2. L'intelligence est surnaturelle, pour une autre raison. L'intelligence, comme intelligence, est différente de l'intelligence comme nature. Nous

§ 5.

Oportet prevenire solem ad benediccionem tuam et ad ortum lucis te adorare [v. 28].

Exponitur litteraliter et moraliter.

« Oportet prevenire solem ad benediccionem tuam et ad ortum lucis te adorare ». Ad litteram vult dicere, quod oportebat prevenire ortum solis et lucis in colligendo manna, quia in calescente sole liquefiebat, sicut hic premittitur [v. 27]. Descendebat enim manna nocte super castra cum rore, sicut dicitur Numer. XI [9] [1]. Roris autem generacio est antelucana. De hoc autem manna vel mannate scribit Albertus, secundo libro *Methcorum*, tractatu primo,

1 ortum *om C.* — 3 enim *om C.* — 5 antelucana ‖ antelucanum *C*; antelucacium *E.* — 6 scribit Albertus *om E.*

venons de le voir. Donc l'intelligence, comme intelligence, est au-dessus de la nature, et par conséquent surnaturelle : et ut sic, est superior natura, et per consequens supernaturale, p. 361, 1-2. Nous sommes ici en pleine imagination verbale.

Eckhart couvre sa doctrine d'autorités néoplatoniciennes : le *De causis*, et la conception de Platon sur la science et l'opinion. D'après Platon, — auquel fait écho s. Augustin — l'intellect, la vérité, la vertu, la science appartiennent à un monde supérieur, Eckhart dit surnaturel ; tandis que la connaissance sensible et l'opinion relèvent du monde inférieur de la nature. Bref, l'intelligence est surnaturelle, et c'est ce qui fait que la vérité est dans l'intellect comme intellect, et non pas dans l'intellect comme nature, car alors il faudrait contredire Aristote, qui affirme explicitement que le vrai et le faux — à l'encontre du bien et du mal — ne se trouvent point dans les choses.

IV La grâce sanctifiante est surnaturelle. D'autre part, l'intelligence est surnaturelle. La conclusion — toute dialectique — s'impose à maître Eckhart : donc la grâce sanctifiante est dans l'intellect et dans lui seul : gracia gratum faciens que et supernaturalis dicitur, est in solo intellectivo, p. 360, 5; gracia igitur gratum faciens et supernaturalis est in intellectivo, p. 362, 1.

V Comment Eckhart accorde-t-il cette conclusion avec ce qu'il a dit précédemment sur l'essence de l'âme, sujet de la grâce, p. 359, 18? Je ne sais. Pour lui, l'essence de l'âme, est-ce l'intellect ? Il ne nous le dit pas, et nous ne pouvons de nous-mêmes faire le raccord entre la première théorie traditionnelle, et la seconde théorie que nous venons d'exposer, à base de philosophie néoplatonicienne, et codifiée, pour ainsi dire, par l'esprit essentiellement dialectique de maître Eckhart.

1. Dans la Vulgate : « Cumque descenderet nocte super castra ros, descendebat pariter et man. »

capitulo XIV, ex AVICENNA [1], [E = col. 171], concordans hiis que scribuntur Exo. XVI.

Potest tamen secundo exponi quod hic dicitur : « OPORTET PREVENIRE SOLEM » etc., ut sit sensus, quod volens accipere benediccionem Sapiencie, oportet prevenire solem, id est tempestive et mane, non expectato ortu solis pigritudini intendere, nec tepidum esse. Ea enim que ferventer desideramus attingere, non expectato sole orto incipimus, et hoc est quod supra VI [v. 13] dicitur de Sapiencia : « *invenitur ab hiis qui querunt eam* », fervore scilicet et desiderio, et infra [v. 15] : « *qui de luce vigilaverit ad illam, non laborabit* ». PHILOSOPHUS eciam in *Yconomicis* [2] dicit : « *quod nocte surgere ad philosophiam utile est, et ad sanitatem* » et in Psalmo [XVIII, v. 3] dicitur : « *nox nocti indicat sciencιam* ».

Tercio potest sic exponi, ut sit sensus, quod ad participandam benedictionem Dei, oportet quod sol preveniat, id est cor mundum soli simile. Unde IERONYMUS, super *Ecclesiasten*, in capitulo II°, in originali sic ait : « *in sole posuit tabernaculum suum. Itaque qui necdum ad solis claritatem, ordinemque constancie pervenit, in hoc nec habitare potest, nec habundare Christus, Sapiencia Patris* [3] ».

4 etc *om E.* — 6 ortu || orto *E.* — 6 solis add *C nec* — 8 non expectato *om E.* — 12 yconomicis || Ycanomicis *E : y et i, ulterius superaddita.* — 13 *In marg. E:* philosophus. — 16 participandam || percipiendam *C.* — 18 Ecclesiasten || Eccl° *E.* — 22 nec habundare *om E.*

1. ALBERT LE GRAND, *Comment. Metheor.*, lib. II, t. I, cap. XIV, éd. BORGNET, t. IV, p. 531 B. : « Quod autem verum sit quod dictum est, testatur Avicenna in secundo libro *Canonis*, ubi loquitur de simplicibus medicinis, dicens quod mel est occultus ros cadens super flores et alias plantas et super lapides, quod apes colligunt : aliquando est ros manifestus, quem possunt colligere homines. In idem autem redit generatio mannatis ; quia manna secundum Avicennam est ros, et est de generatione mellis in terris calidis cadens spissius melle communi, et exsiccatur, et multam virtutem contrahit ab eo super quod cadit. »

2. ARISTOTE, *Economica*, ou *De cura rei familiaris*, lib. I, cap. VI ; éd. Berlin 1345 a, 14 : « Καὶ μηδέποτε ἀφύλακτον οἰκίαν εἶναι ὥσπερ πόλιν, ὅσα τε δεῖ ποιεῖν, μήτε νυκτὸς μήτε ἡμέρας παριέναι, τό δε διανίστασθαι νύκτωρ. τοῦτο γὰρ καὶ πρὸς ὑγίειαν καὶ οἰκονομίαν καὶ φιλοσοφίαν χρήσιμον = domis autem sine custodia relinquetur tanquam urbs multo tempore. Quaeque fieri oportet, ea neque die neque noctu intermittentur ; ac noctu quidem surgere minime : hoc enim et ad sanitatem et rei familiaris curam et studia sapientiae conducit. ». Si je ne me trompe, Aristote enseigne exactement le contraire de ce que lui fait dire maître Eckhart.

3. S. JÉRÔME, *Comm. in Ecclesiasten*, cap. II ; *P. L.*, t. XXIII, col. 1082 B : Christus in sole posuit tabernaculum suum. Itaque qui necdum ad solis claritatem, ordinem, constantiamque pervenit, in hoc Christus nec habitare poterit, nec abundare. »

CAP. XVII

E = col. 171
C = Fol. 76^{v-1}

MAGNA ENIM SUNT IUDICIA TUA, DOMINE

§ 1.

APPAREBAT ILLIS SUBITANEUS IGNIS TIMORE PLENUS
[v. 6]

Ubi habes quandam questionem et eius solucionem.

« APPAREBAT AUTEM ILLIS SUBITANEUS IGNIS TIMORE PLENUS ». Notandum quod utrum repentina et subitanea magis minusve sunt terribilia, disputat pulchre et diffuse TULLIUS, *De tusculis questionibus*, lib. III, inter Terencium et Epycurum [1]. De hoc eciam SENECA, in epistolis suis, specialiter LXXVI que incipit : *Inimicicias*, tractat [2]. Ad presens autem sufficiat quod THOMAS super hoc scribit prima secunde, questione XLII, art. 5 [3].

---

11 sunt *om C.* — 14 LXXVI || LXXVII *E C.* — 15 prima || puta *C.* — 16 XLII || XLI *C.*

---

1. CICÉRON, *Tusculanarum Disputationum*, lib. III, cap. XV; éd. C. F. W. MUELLER, Leipzig, Teubner, 1898, P. IV, col. I, p. 368.

2. SÉNÈQUE, *Epistola* LXXVI ; éd. F. HAASE, Leipzig, Teubner, 1895, vol. III, p. 185. Cette lettre commence par : « Inimicitias michi denuntias, si quicquam ex iis, quae cotidie facio, ignoraveris. »

3. S. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia - IIae, q. XLII, a. 5. Cet article est intitulé : « *Utrum repentina magis timeantur.* ». S. Thomas renvoie ausi dans cet article au *De tusculanis questionibus* de Cicéron : « Omnia enim corporalia et bona et mala quanto magis considerantur, minora apparent. Et ideo, sicut propter diuturnitatem dolor praesentis mali mitigatur, ut patet per Tullium in III *De tusculanis quaest.* ; ita etiam ex praemeditatione minuitur timor futuri mali. » Eckhart connait cet article de s. Thomas : il nous y renvoie. De plus, notons qu'il semble avoir connu directement aussi, au moins en partie, l'ouvrage de Cicéron, dont il est ici question. Voir DANIELS, O. S. B., *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart*, dans *Beiträge zur Geschichte der Phil. des M. A* ; B. XXIII, H. 5, 1923, p. 7, n 2..

§ 2.

Frequenter preoccupant pessima, arguente consciencia [v. 10] [1].

« Frequenter enim preoccupant pessima, arguente consciencia ». Sensus est quod consciencia arguente, et sibi malus conscius de nequicia, timendo, iam [C = Fol. 76v-2] cruciatur et punitur ipso timore. Dupliciter quidem, quia frequenter ea que timet mala aut non erunt, aut minora erunt ; et hoc est quod hic dicitur : « preoccupant pessima ». Preoccupant quidem quantum ad primum, quia antequam sint mala que timet, futura iam preoccupant ; et sunt timore pessima, quia fortassis numquam erunt in re extra ; aut si erunt, non sic erunt gravia, nec pessima ; propter quod ait : « pessima ». Unde li : « pessima » debet accipi in recto, non in obliquo. Unde sequitur : « *semper presumit seva perturbata consciencia* » [v. 10]. « *Presumit* », id est prius sumit et assumit antequam sint « *seva* », que fortassis si venerint, erunt minora ; unde sequitur : « *et dum ab intus minor est expectacio, maiorem computat potenciam* [2] *eius cause, de qua tormentum prestat* » [v. 12]. Sensus iste videtur multum litteralis. Glossa tamen et expositores aliter hoc exponunt [3].

§ 3.

Sive Spiritus sibilans [v. 17]

« Sive spiritus sibilans », etc. Ad litteram : mali sibi

2 preoccupant || preoccupat *E.* — 4 *In marg. E :* XVII. *C.* — 4 preoccupant || occupant *C.* — 6 malus || malis *E.* — 6 timendo || mando *E.* — 8 que *om C.* — 11 timet || timent *E.* — 14 propter quod ait pessima *om C per homotel.* — 18 unde sequitur *om E.* — 19 computat || putat *E, correctum ex :* computat. — 20 eius *om C.* — 22 hoc || hic *E.* — 25 etc *om C.* — 25 mali || male *E.*

1. Ce verset précédait dans le ms. d'Eckhart le v. 10 de la Vulgate, commenté quelques lignes plus loin. l. 15. C'en était probablement une glose, comme on peut le voir en comparant le texte de la Vulgate et le texte cité par Eckhart:

Semper	presumit	seva	perturbata	conscientia	[Vulgate]
Frequenter	preoccupant	pessima	arguente	conscientia	[Eckhart]

2. Dans la Vulgate : inscientiam.

3. La Glose ordinaire commente ainsi ce texte *Timor plenus* : « quia undique

conscii de nequicia, consciencia arguente, ad sibilum spiritus, id est flatum venti, vel commocionem ramorum arborum, aut cantus avium inter ramos, et strepitus aque decurrentis, vel petrarum cadencium et similia que hic secuntur, deficiunt pre timore ; et hoc est quod sequitur : « *ipsi ergo sibi erant graviores tenebre* » [v. 20]. Iob. XV [v. 21] : « *sonitus* [E = col. 172] *terroris semper in auribus illius ; et cum pax sit, ille insidias suspicatur* ». Proverb. X [v. 15] : « *pavor pauperum egestas eorum* » et infra, ibidem [v. 29] : « *pavor hiis qui operantur malum* ».

CAP. XVIII

E = Col. 172
C = Fol. 76^{v-2}

SANCTIS AUTEM TUIS.

§ I.

CUM QUIETUM SILENCIUM CONTINERENT OMNIA.
[Sap. XVIII, 14]

Istud exponitur primo litteraliter, secundo moraliter : ubi multa invenies notabilia que necessaria sunt ad hoc quod Deus, Dei Filius, in nobis nascatur, in mentem veniat ; et sunt sex numero. Adhuc post ibidem habes quatuor notabilia circa idem, prout littera Ecclesie in officio habet : dum medium silencium tenerent omnia.

« CUM ENIM QUIETUM SILENCIUM CONTINERENT OMNIA » et cetera. Ad litteram vult dicere quod ea de quibus hic loquitur acciderunt hora matutina medie noctis, quando quiescunt omnia et sunt in silencio.

1 sibilum || sibulum *E.* — 3 et || aut *C.* — 5 hoc || hic *C.* — 9 infra || III *E.* — 16 continerent || teneret *C.*— 23 officio || officium *E.* — 23 dum medium silencium tenerent *dupl. E.* — 25 *In marg. E :* capitulum 18. — 25 cum enim || dum 9r° *(sic) C.* — 25 continerent || continet *C.* — 27 acciderunt || acciderant *C.* — 27 medie || media *C.*

poenas formidabant. Quanto enim sunt graviores dolores, tanto rugores timentur horrores. », *P. L.*, t. CXIII, col. 1185.

Potest tamen dici quod Sapiencia Dei, Verbum, secundum carnem natus, venit in noctis medio, secundum illud Luc. II [v. 8] : « *pastores erant* » et Luc. [II, v. 8] : « *custodientes erant vigilias noctis* » et Luc. [II, v. 11] : « *natus vobis hodie Salvator* ».

Adhuc autem tercio quia nulla creatura nec oblacio nec sacrificium suffecit ad satisfaciendum pro peccato, sed omnia siluerunt, et muta fuerunt, quieverunt, dormierunt, tunc quidem Pater misit Filium in mundum, secundum illud Psalmi [XXXIX, v. 7-8] : « *sacrificium et oblacionem noluisti. Holocaustum pro peccato non postulasti; tunc dixi : ecce venio* » ; ut sit vox Patris ad Filium. [1]

Rursus in mentem venit Sapiencia, quando anima quiescit a tumultibus passionum, et occupacione rerum mundialium, quando ipsi silent omnia et ipsa silet omnibus ; et hoc est quod dicit AUGUSTINUS, IV *Confess.*, cap. XI : « *noli esse vana, anima mea. obsurdescere in aure cordis a tumultu vanitatis tue. Audi verbum ipsum ; ibi est locus quietis inperturbabilis ; ibi fige mansionem tuam* [2] » ; et IX libro sic ait : « *quid simile Verbo tuo Domino nostro, in se permanenti atque innovanti omnia* [Sap. VII, v. 27] [3] » ; et sequitur : « *si cui sileat tumultus carnis, sileant fantasie terre et poli, ipsa sibi anima sileat, ei transeat se non se cogitando, sileant sompnia et ymaginarie revelaciones et loquatur ipse solus per se ipsum ut audiamus verbum eius* [4] ». Hoc est ergo quod

4 erant *om C.* — 4 Luc || Mr *E* ; Mt *C.* — 4 natus *add C* est. — 7 suffecit || sufficit *E.* — 7 satisfaciendum || sacrificandum (?) *E*; sacrificium *C.* — 8 siluerunt || consuluerunt *C.* — 11 Holocaustum *add C* et. — 15 ipsa || ipsi *E.* — 16 XI || 9° *E C.* — 17 obsurdescere || obsurdesce *E.* — 18 ibi || rei *E.* — 22 sileat || sileant *C.* — 22 *In marg. E :* Augustinus. Nota.

1. Nous laissons la leçon de *E C*; mais, pour avoir ici un sens acceptable, il faut la corriger comme suit : ut sit vox Filii ad Patrem.

2. S. AUGUSTIN, *Confess.*, lib. IV, cap. XI; *P. L.*, t. XXXII, col 700 : « Noli esse vana, anima mea ; et obsurdescere in aure cordis, tumultu vanitatis tuae. Audi et tu : Verbum ipsum clamat ut redeas ; et ibi est locus quietus imperturbabilis, ubi non deseritur amor, si ipse non deserat. Ecce illa discedunt, ut alia succedant, et omnibus suis partibus constet infima universitas. Numquid ego aliquo discedo, ait Verbum Dei ? Ibi fige mansionem tuam ; ibi commenda quidquid inde habes, anima mea, saltem fatigata fallaciis. »

3. S. AUGUSTIN, *ibid.*, lib. IX, cap. X ; *P. L.*, t. XXXII, col. 774, n° 24 : « Et quid simile Verbo tuo domino nostro, in se permanenti sine vetustate atque innovanti omnia ? [Sap. VII, 27]. »

4. S. AUGUSTIN, *ibid.*, lib. IX ; *P. L.*, t. XXXII, col. 774, n° 25.

dicitur : « CUM QUIETUM SILENCIUM TENERENT OMNIA ». Et PHILOSOPHUS dicit : « *quod anima sedendo et quiescendo fit prudens* [1] ». Iob XXXIII [v. 15-16] : « *in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit* ». Ponderanda sunt singula.

[C = Fol. 77^{r-1}]. Adhuc autem quinto oportet quod quies et silencium contineant omnia, ad hoc ut Domini Verbum in mentem veniat per graciam, et Filius nascatur in anima. Sileant itaque omnia tam coniunctim quam divisim : coniunctim quidem, quia li : « OMNIA » importat numerum sive multitudinem. Hec enim sunt casus ab uno. Deus autem unus est. Silet autem et quiescit omnis numerus et multitudo unitate et uno [2], propter quod in Psalmo [XXVI, v. 4] dicitur : « *unam pecii a Domino,* » id est unum, secundum proprietatem hebraicam [3]. Et iterum [Psalmo CXXXII, v. 1] : *ecce quam bonum et quam iocundum habitare fratres in unum* » ; et infra [v. 3] : « *illic mandavit Dominus benediccionem* ».

Rursus silent omnia divisim, quando silet anime hoc et hoc, creatum et distinctum. Ubi notandum quod hoc ne-

1 tenerent || contineret *C.* — 7 *In marg. E :* quinta exposicio. — 8 contineant || contineat *C.* — 8 ad hoc ut Domini || adhuc Deus *C.* — 10 coniunctim || coniunctum *C.* — 12 Hec || Hic *C.* — 13 Silet || scilicet *E.* — 15 Domino *add C* hanc requiram.

1. ARISTOTE, *Physic.*, lib. VII, cap. III ; éd. Berlin, 247 b, 10, 17 : « Τῷ γὰρ ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λέγομεν.... τῷ γὰρ καθίστασθαι τὴν ψυχὴν ἐκ τῆς φυσικῆς ταραχῆς φρόνιμόν τι γίνεται καὶ ἐπιστῆμον = inquietari enim et residere anima sciens fit et prudens... » S. THOMAS, *Comm. Physic.* lib. VII, lect. VI, explique ainsi la pensée d'Aristote : « Ostendit quod in acceptione scientiae non est generatio vel alteratio. Quidquid enim advenit alicui per solam quietationem et residentiam aliquarum perturbationum vel motionum, non advenit per generationem et alterationem ; sed scientia, quae est cognitio speculativa, et prudentia, quae est ratio practica, adveniunt animae per quietationem et residentiam corporalium motionum et sensibilium passionum ; non ergo scientia et prudentia adveniunt animae per generationem vel alterationem ». Voir aussi s. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. XXXIII, a. 3.

2. Voir *Archives*, t. III, p. 362-363.

3. S. AUGUSTIN, expliquait ainsi ce texte : « unam enim petitionem petii a domino », *Enarrat. in Psalm.* XXVI ; *P. L.* t. XXXVI, col. 187, n° 4. Eckhart interprète cette parole du Psaume, avec ses pensées métaphysiques : « Ce que nous demandons au Seigneur, c'est l'Un. ». Et il ajoute — sans aucune autorité, mais avec l'idée de confirmer son exégèse qui, à vrai dire, est profonde et très belle — : en hébreu le terme *unam* doit s'interpréter *unum*.



cessarium est anime que debet ipsum Deum suscipere, propter quatuor :

Primo : quia ipse Deus non est hoc aut hoc, sed super omnia. AVICENNA eciam dicit VIII *Metaphys.*, cap. V, in fine : « *manifestum est quod primus non habet genus* » ; et infra : « *qui est altissimus et gloriosus ; quoniam omne quod est, ab eo est, et non est communicans ei quod est ab ipso. Ipse vero est omne quod est, et tamen non est aliquid ex hiis* [1] ».

Secundo quia hoc et hoc omne [E = Col. 173] sive quodlibet est creatum, Deus autem increatus [2].

Tercio quia omne amans indistinctum et indistinctionem, odit tam distinctum, quam distinctionem. Deus autem indistinctus est ; et anima amat indistingui, id est unum esse et fieri cum Deo. Hoc autem et hoc quodlibet distinctum est, et distinctionem novit et sapit [3].

---

4 *In marg E :* Avicenna. — 5 manifestum || maius *E.* — 6 est *om C.* — 7 eo est. *In E* est *scribitur ex secunda manu.* — 8 omne quod est *om E C.* — 8 tamen || cum *C.* — 11 omne || vere (?) *C.*— 12 distinctionem || indistinctionem *C.*— 12 autem || aut *E.* — 15 novit || nominavit *C.*

---

1. AVICENNE, *Metaphysic.*, tr. VIII, cap. V ; éd. Venise, 1508, fol. $99^{v\text{-}a}$ « Iam igitur manifestum est quod primus non habet genus nec quidditatem nec qualitatem nec quantitatem nec quando nec ubi nec simile sibi nec contrarium, quod est altissimus et gloriosus et quod non habet diffinitionem, et quod non potest fieri demonstratio de eo ; sed ipse est demonstratio de omni quod est; immo sunt de eo signa manifesta. Cum autem designatur eius certitudo, non designatur nisi post unitatem per negationem, consilium ab ipso, et per affirmationem relationum ad ipsum ; quoniam omne quod est ab ipso est, et non est communicans ei quod est ab ipso. Ipse vero est omne quod est, et tamen non est aliquod ex his. »

Dieu n'est pas dans un genre. Voir s. THOMAS, *De potentia*, q. VII, a. 3 ; *Summa Theol.*, I P.,q. III, a. 5 ; *Comm. Sent.*, lib. I ; Dist. VIII, q. IV, a. 2 ; Dist. XIX, q. IV, a. 2.— Dieu est indistinct, de ce fait que son être ne peut être classé dans aucun genre. Voir *Archives*, t. III, p. 363 ; et plus haut, p. 253 et sq. Il s'ensuit que pour Dieu, l'âme doit être, elle aussi, indistincte. Elle devient indistincte, en renonçant à recevoir ce qui est créé, par conséquent, à ce qui est déterminé par un genre et une différence spécifique ; en termes mystiques : en renonçant à toute attache aux créatures : « quando silet animae hoc et hoc, creatum et distinctum », p. 369, 20.

2. Eckhart ne fait qu'indiquer cette seconde raison. Il veut expliquer ici ce texte de la *Sagesse* : « Cum quietum silencium contineret omnia» ; et plus concrètement, dans le passage que nous étudions, il veut montrer que l'âme, pour s'unir à son Dieu, doit établir en elle le silence. La seconde preuve que nous avons ici, est la contre-partie de la première. Après nous avoir dit que tout le créé est « déterminé ». « distinct », mais que Dieu est « indistinct », Eckhart retourne cette proposition et nous dit : tout ce qui distinct, déterminé, est du domaine du créé. Donc — et cette conclusion est identique à la première — pour s'unir à l'incréé, l'âme doit renoncer au créé.

1. Nous retrouvons là des notions familières à maître Eckhart Tout ce qui aime, dit-il, l'indistinct et l'indistinction, hait nécessairement le distinct et la distinction.

Quarto : quia anima naturaliter fertur in bonum simpliciter et absolute ; nichil autem hoc et hoc est bonum simpliciter et absolute, ut dicit AUGUSTINUS, IV *De Trinitate* [1]; et hoc est quod idem AUGUSTINUS dicit, primo *Confess.* [2], loquens Deo : « *fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* ».

Exemplum premissorum est, quod coloratum absolute et simpliciter, formaliter et per se est obiectum visus. Hoc autem et hoc coloratum quodlibet est omnino per accidens oculo vel visui [3].

Adhuc autem sexto principaliter ad hoc ut Deus Filius in nobis nascatur, in mentem veniens, oportet quietum silencium continere omnia. Filius enim ymago est Patris [4], et anima ad ymaginem Dei [5]. Ymago autem ex sui racione et proprietate est formalis quedam productio in silencio cause efficientis et finalis, que proprie creaturam extra respiciunt [6] et significant ebullicionem [7]. Ymago autem, utpote formalis

---

3 IV || 8a *C.* — 3 *In marg. E* : De adventu. — 5 nos *dupl C.* — 6 donec || donet *E.* — 12 mentem || mente *C.* — 14 anima || omnia *C.* — 15 proprietate || propricte *(sic) C.* — 15 silencio *add C* esse. — 17 significant || figunt *C.*

Or Dieu est indistinct. Donc l'âme qui veut s'unir à Dieu — et l'âme désire naturellement se fondre dans l'indistinct, devenir un avec Dieu — doit donc haïr le distinct. Et le distinct est représenté par tous et chacun des êtres créés. Nous reviendrons longuement, dans notre travail général sur Eckhart, sur la portée métaphysique et mystique de ces doctrines.

1. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, lib. VII, cap. III ; *P. L.*, t. XLII, col. 949. Le chapître est intitulé: « Quomodo cognoscatur Deum esse Summum bonum. Animus nonnisi conversione ad Deum fit bonus. » S. AUGUSTIN y écrit entre autres : « Quid plura et plura ? Bonum hoc et bonum illud : tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni... Sic amandus est Deus, non hoc et illud bonum, sed ipsum bonum... »

2. S. AUGUSTIN, *Confess.*, lib. I, cap. I ; *P. L.*, t. XXXII, col. 661.

3. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. I, a. 7 ; q. XLV, a. 4, ad 1um ; Ia-IIae q. I, a. 1 ad 2um ; q. VIII, a. 2 ; q. X, a. 2, etc... S. Thomas précise que l'objet de la vue est le visible, le coloré, d'une façon générale, mais que concrétement, c'est toujours tel ou tel objet coloré qu'appréhende la vue : « Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali... Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quod *primum visibile est color*, quamvis illud quod proprie videtur, sit *coloratum*. »

4. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XXXV, a. 1; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXVIII, q. II, a. 2.

5. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XCIII, a. 1 ; *Contra Gentes*, lib. IV. cap. XXVI.

6. Eckhart veut dire ici que les causes efficientes et finales sont des causes extrinséques, tandis que les causes formelles et matérielles sont les causes intrinsèques de l'être. Voir plus haut, p. 268-269.

7. Les causes efficiente et finale étant des causes extrinséques, Eckhart, dans

emanacio, sapit proprie bullicionem [1]. Hoc est ergo quod

---

son imagination féconde, les compare à l'ébullition. L'ébullition ne fait-elle pas sortir, ne pousse-t-elle pas dehors, le corps qui est précisément en ébullition ! S. Thomas écrit, *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. XXVII, q. I, a. 1, ad 4um : « Sed quia nihil potest in alterum transformari nisi secundum quod a sua forma quodammodo recedit, quia unius una est forma, ideo hanc divisionem penetrationis praecedit alia divisio, quia amans a seipso separatur, in amatum tendens ; et secundum hoc dicitur amor extasim facere, et fervere, quia quod fervet extra se bullit, et exhalat. »

1. La pensée d'Eckhart n'est pas toujours de celles que l'on peut saisir à la première lecture. Essayons de reconstituer schématiquement cette pensée riche et confuse, et qui, dans sa profondeur, risque à chaque instant de tomber dans l'erreur.

Eckhart nous dit, que l'image est « productio *in silencio* cause efficientis et finalis», p. 374, 15. Que signifie le *silence* dont parle ici le maître? Relisons tout le contexte :

1. Le silence dont il est question dans la *Sagesse* : « cum quietum silencium continent omnia », signifie, au sens littéral, le silence extérieur de la nature physique : « ad litteram vult dicere quod ea de quibus loquitur acciderunt hora matutina medie noctis, quando quiescunt omnia et sunt in silencio », p. 367, 26.

2. Le silence de l'Incarnation : le Christ est né au milieu de la silence de la nuit : « Verbum, secundum carnem natus, venit in noctis medio. », p. 368, 1.

3. Le silence de la Rédemption. Aucune créature ne pouvait satisfaire pour le péché originel ; aucun sacrifice, aucune oblation créée n'était suffisante. Toute la création a dû faire silence, pour laisser un Dieu réparer pour nous : « nulla creatura, nec oblacio, nec sacrificium suffecit ad satisfaciendum pro peccato; sed omnia siluerunt, et muta fuerunt, quieverunt, dormierunt. Tunc quidem Pater misit Filium in mundum. », p. 368, 6.

4. Le silence des passions et le renoncement à toutes les mondanités. Le Christ ne peut être en nous que dans le silence, comme il est né dans le silence de la nuit. p. 368, 13.

5. Le silence, c'est le recueillement dans l'Un, silence nécessaire pour nous préparer à la réception de l'Unité, qui est l'Essence divine.

a) Il y a le silence de toutes choses, en général, *coniunctim*, et qui consiste dans l'éloignement de toute multiplicité, pour se concentrer dans l'Unité p. 369, 10

b) Il y a le silence, imposé à chacune des attaches qui nous lient au créé, *divisim*, p. 369, 20. Ce silence c'est :

le renoncement à toute détermination, p. 370, 2-8
le renoncement, au créé, p. 370, 9-10.
le renoncement au distinct, p. 370, 11-15.

Si nous voulons nous unir à Dieu, l'Etre même, incréé et indistinct, il faut imposer silence à tout ce qui est déterminé, créé et distinct.

Dans l'un de ses sermons sur la naissance éternelle, Eckhart a exposé ces mêmes idées, en précisant encore davantage que la multiplicité entre en nous par la vie des sens, et qu'il faut y renoncer pour entrer en contact d'intimité avec l'Unité divine : « Ein Wort des weisen Mannes lautet : » Da alle Dinge in tiefem Schweigen lagen, da kam von oben hernieder, von dem königlichen Stuhle, in mich ein verborgenes Wort. ... So muss sich denn die Seele, in der die Geburt geschehen soll, gar lauter halten und gar vornehm leben : ganz einig und ganz innen ; nicht durch die fünf Sinne, hinauslaufen in die Mannigfaltigkeit der Kreaturen, sondern völlig innen und einig sein, in dem Lautersten was sie besitzt... Da ist das tiefe Schweigen, denn dahinein gelangte nie eine Kreatur noch irgend ein Bild : nicht kommt der Seele da mehr ein Wirken oder ein Erkennen zu, nicht mehr weiss sie da von irgend

1 hic dicitur : « CUM QUIETUM SILENCIUM CONTINERENT OMNIA » ; et infra : « *sermo tuus* » [Sap. XVIII, v. 16], Domine, id est Verbum, Filius, venit.

---

1 cum || eum *C*. — 1 silencium contineret || si convenirent *E*.— 1 contiuerent || tenerent *C*.

---

eine Kreatur...Wenn aber ein mensch solcher Weise ein Bild in sich aufnimmt, das muss notgedrungen von aussen, durch die Sinne einkommen. » H. BÜTTNER, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, I B., Iéna, 1912, p. 32-25. C'est tout le sermon qu'il faudrait reproduire et analyser. —

D'une façon plus succincte, TAULER écrira : « Dum medium silencium fieret, do daz mittel swigen wart und alle ding in dem höhsten swigende worent und die naht iren louf vollebroht hette, herre, do kam dîne almehtige rede von dem küniglichen Stüle, das waz daz ewige wort von dem vetterlichen heitzen. In disem mittel swigende, in disem do alle ding sint in dem höhsten swigende und ein wor silencium ist, denne wurt man dis wort in der worheit hörende ; wan sol Got sprechen, du müst swigen ; sol Got ingon, alle ding müssent uzgon. », F. VETTER, *Die Predigten Taulers*, Berlin, 1910, p. 11, 30 sq. = « Dum medium silencium fieret. Alors que l'on était dans le plus grand silence, et que la nuit était au milieu de son cours, c'est alors, Seigneur, que de ton trône royal descendit la parole toute puissante, le Verbe éternel sortant du cœur de son Père. C'est au milieu du silence, au moment même où toutes les choses sont plongées dans le plus grand silence, où le vrai silence règne, c'est alors qu'on entend en vérité ce Verbe, car si tu veux que Dieu parle, il faut te taire ; pour qu'il entre, toutes choses doivent sortir. », P. HUGUENY, THÉRY ET A. L. CORIN, *Sermons de Tauler. Traduction sur les plus anciens manuscrits allemands*. Éditions de la *Vie spirituelle*, t. I, 1928, p. 173.

Chez les mystiques dominicains du XIV[e] siècle, cette doctrine du silence dérive de l'enseignement révélé : Eccle. IX, v. 17 ; Isaïe, XXX, v. 15 ; Thren. III, v. 26 ; s. Matth. VI, v. 6. Maître Eckhart traduit cet enseignement par le principe d'Aristote : « intus apparens prohibet extraneum = Παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφραττει, *De anima*, lib. III, cap. IV ; éd. Berlin, 429 a, 20. —Voir s. THOMAS, *Comm. de anima*, lib. III, lect. VII : l'œil doit être incolore pour être apte à percevoir toute couleur ; l'intelligence doit être totalement en puissance, c'est-à-dire n'être déterminée dans son essence par aucune idée particulière, pour recevoir toute forme intellectuelle ; et pareillement, l'âme, selon Eckhart et Tauler, pour recevoir en elle l'infini, doit chasser toute attache au fini ; pour entendre la voix de l'Infini, elle doit imposer silence à toutes les voix des créatures.

6. Il y a dans la pensée d'Eckhart un rapprochement entre la génération éternelle du Fils de Dieu, et la génération du Verbe en nous. Comme image éternelle, le Fils est un reflet direct, essentiel et absolu, du Père ; ainsi la génération du Fils en nous ne peut s'accomplir que dans le silence, c'est-à-dire, par un contact direct de l'Infini-Incréé, avec l'Infini-créé, comme s'exprime Eckhart, en maints endroits de ses œuvres. Cette doctrine a son histoire, que nous retracerons ; disons seulement ici, que nous touchons là, une fois de plus, le caractère entier, absolu et sans nuance de l'intelligence du maître. Il raisonne *ab univoco*, sans idée précise de l'analogie. Le panthéisme est tout près. De plus, Eckhart oublie pratiquement cet autre principe aristotélicien : quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur. Dans la participation des dons de Dieu, il ne regarde que le donateur, l'Infini, mais néglige le mode fini qu'impose nécessairement à la réception de l'Infini la créature finie. Il considère cette participation *secundum modum causæ* ; c'est à partir de là, qu'il raisonne, et qu'il déduit abstraitement et dialectiquement les caractères du bénéficiaire. Il ne raisonne pas, si je puis m'exprimer ainsi, *secundum modum effectus*. Par là, il rejoint le platonisme, qui considère surtout l'influence directe de la cause première. Par

Sciendum autem quod Ecclesia in officio sic tenet : « *Dum medium silencium tenerent omnia* » ; et secundum hoc sciendum quod in adventu Filii in mentem, oportet quod omne medium sileat. Natura enim medii repugnat unioni, quam anima appetit cum Deo et in Deo.

Racio est primo, quia esse, ex sui natura, est primum et novissimum, principium et finis, nequaquam medium ; quinimmo ipsum est medium ipsum quo solo mediante sunt et insunt et amantur omnia sive queruntur. Deus autem ipse est esse ipsum.

Rursus secundo videmus quod iustus, inquantum iustus, ipsam iusticiam amat inmediate, nullo medio ; quinimmo ipsa iusticia est medium ipsum, quo mediante amat anima iusti omne quod amat, eciam se ipsam. Unde si quis amat medium, aut eciam videt [C = Fol. 77[r-2]] medium, nec amat Deum, nec Deum videt ; propter quod optime reprobantur communiter ponentes theophanias ; reprobantur eciam a subtilioribus doctoribus ponentes quocumque modo deum videri per medium similitudinis [1].

---

4 natura || non *C.* — 4 repugnat || repugnat *C.* — 4 unioni || unionem *C.* — 7 est medium ipsum *om E per homotel.* — 11 iustus *add E* in. — 17 ponentes || potentes *C.* — 17 theophanias || thephonias *E C.* — 18 ponentes || potentes *C.*

---

contre, sans rien enlever à cette activité de la cause première; Aristote met davantage en lumière l'efficience des causes secondes. Dans l'explication profonde des doctrines d'Eckhart, il nous faudra revenir sans cesse aux grands problèmes de l'analogie, de la causalité et de la participation.

1. Hugues de Saint-Victor, dans son *Commentaire de la Hiérarchie Céleste* écrit : « Sicut non sumus creati nisi per ipsum, ita in recreatione et beatitudine nihil sistet nos usque ad ipsum. Tollantur igitur qui ponunt media theophaniarum suarum inter nos et Deum, quia non stabit cor nostrum, nisi ad Deum immediate perveniat. ». — « Si enim imago sola semper videtur, et veritas nunquam videtur, quoniam imago veritas non est, etiam cum de veritate est. Tollant ergo phantasias suas, quibus lumen mentium nostrarum obumbrare nituntur ; neque nobis Deum nostrum simulacris autumationum suarum intersepiant ; quia nos sicut satiare non potest aliquid praeter ipsum, ita nec sistere usque ad ipsum. Ipsas igitur theophanias alio modo, et veritati consentaneo existimemus. Sicut enim duo sunt, lumen et quod suscipit lumen corpus : et ex his duobus unum efficitur lucens, et ipsum lucens imago quodammodo est, et similitudo luminis, in eo quod lucet sicut ipsum lumen ; ita et Deus noster lumen est, et verum lumen est, et ipsum lumen rationales animi mundi et puri concipiunt ; et ex eo lucentes fiunt, et non sunt ipsi imago luminis in eo quod sunt ; sed in eo quod lucent ex lumine, sicut ipsum lumen lucet ; et sunt ipsa lucentia theophaniae luminis, in quibus lumen videtur, qu niam a nullo lumen videretur, si nullus a lumine illuminaretur... Sic ergo non constituimus alium inter Deum nostrum et nos, sed immediate viam facimus et nobis ad ipsum, et ipsi usque ad nos, ut simus in ipso, et ipse in nobis : ut non sit aliud extra ipsum, in

Rursus tercio, videmus quod omnis forma substantialis spernit medium [1], et sine medio afficit omne quod informat et cui esse suum et operacionem communicat.

---

1 substantialis || specialis *C*. — 2 omne || esse *C*.

---

quo beatificemur, sicut aliud esse non potuit praeter ipsum, a quo crearemur. » Lib. II ; *P. L.*, t. CLXXV, col. 955. Voir aussi, lib. V, *ibid.*, col. 1012-1013.

ALBERT LE GRAND reprend le premier texte d'Hugues de Saint-Victor, dans sa *Summa Theologica*, II P., tr. XVI, q. XCVIII, memb. 1 ; éd. BORGNET, t. XXXIII, p. 224 A, en y ajoutant le texte de s. Augustin, que cite aussi maître Eckhart : « Hoc etiam confirmant per dictum Augustini in libro I *Confessionum*, qui sic dicit : Fecisti nos Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. »

1. S. THOMAS, en parlant du mouvement instantané des anges, conclut par ce principe général : « et ideo inter duo extrema non cadit medium, sicut nec inter tempus et nunc. » *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXXVII, q. IV, a. 3. Les applications et les différentes formes de ce principe, sont nombreuses :

a) Inter mentem nostram et Deum non est medium. Prenant occasion du texte de s. AUGUSTIN, XV *De Trinitate*, in principio: « inter animam nostram et Deum nihil creatum cadit medium », s. THOMAS précise ce qu'il faut entendre par ce contact immédiat entre l'âme et Dieu : «... Inter mentem nostram et Deum nihil cadit medium nec per modum efficientis, quia immediate a Deo creatur et justificatur ; nec per modum objecti beatificantis, quia ex ipsa Dei fruitione anima fit beata ; potest tamen aliquid esse medium formale, quo anima Deo assimiletur », *De veritate*, q. XXVII, a. 1, ad 10um. — Et dans la *Quest. disp. de Anima*, a. 7, ad 11um, il dit encore : « Augustinus non intelligit nihil esse medium inter mentem nostram et Deum secundum gradum dignitatis et naturae, quia una natura non sit alia nobilior ; sed quia mens nostra immediate a Deo justificatur, et in eo beatificatur. »

Voir aussi ALBERT LE GRAND, *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XXVI, a. 1, Tertia via, n° 2 ; éd. BORGNET, t. XXVII, p. 443, 445. ALBERT explique ainsi le texte de s. Augustin : « Dictum Augustini intelligitur, quod nulla substantia et creatura sistens animam citra Deum, cadit media ; sed forma quae elevat ut sine medio sistente conjungi possit, illa bene cadit media, ut gratia et gloria. »

b) Inter formam et materiam, non est medium. Voir s. THOMAS, *Comm. de anima*, lib. II, lect. I, in medio et in finem ; *Comm. Metaphys.*, lib. VIII, lect. V ; *Quest. disp. de anima*, a. 9 ; *Comm. Sentent.*, lib. III, Dist. II, q. II, a. 2, quest. 1 : « Sciendum est, quod in unione humanae naturae ad divinam nihil potest cadere medium formaliter unionem causam, cui per prius humana natura conjungatur quam divinae personae, sicut enim inter materiam et formam nihil cadit medium in esse quod per prius sit in materia quam forma substantialis ». C'est toute la question de l'unité des formes substantielles qui est ici en jeu.

c) Inter substantiam et accidens non est medium. Voir s. THOMAS, *Comm. Metaphys.*, lib. XI, lect. XII : « Unde alii dixerunt, quod calor et frigus non sunt formae substantiales ignis et aquae, sed tamen eorum formae substantiales : sunt contrariae, et recipiunt magis et minus, et sunt quasi mediae inter substantiam et accidens. Sed hoc omnino irrationabiliter dicitur. Nam, cum forma sit principium speciei, si formae ignis et aquae non sunt vere substantiales, neque ignis et aqua sunt verae species in genere substantiae. Non est igitur possibile quod inter substantiam et accidens sit aliquod medium : tum quia sunt diversorum generum, inter hujusmodi autem non cadit me-

Adhuc [1] autem quarto notandum, quod contra racionem medii est quod in ipso aliquit sileat aut quiescat. Oportet ergo exuere, cedere, silere et quiescere ipsam racionem medii, ad hoc quod anima in Deo quiescat ; et hoc est quod cantat Ecclesia : « *Dum medium silencium tenerent omnia* », id est : dum omnia tenerent ipsum medium, et omne medium silencium, id est silens. Medium enim, ut sic, silencium est, exuta iam racione medii, sicut multa et omnia unum sunt in uno et in Deo, Tob. X. [v. 5] : « *omnia in te uno habentes* » et Apostolus ait : « *erit Deus unus in omnibus* », Cor. [2].

---

3 cedere *om E.* — 5 omnia *om E.* — 7 silens || similes *C.* — 8 est *om C.* — 8 omnia *om E.* — 10 in *om E.*

---

dium... tum quia etiam definitiones substantiae et accidentis immediatae sunt. Est enim substantia ens per se ; accidens vero ens per se non est, sed in alio. »

1. Eckhart veut expliquer ce texte : dum medium silencium tenerent omnia = pendant que tout était plongé dans le plein silence. Au lieu de considérer le terme *medium* comme un adjectif, Eckhart en fait un substantif, et l'interprète dans le sens d'intermédiaire. Et voici la progression de sa pensée :

A. On ne peut se reposer et trouver le silence, dans un intermédiaire. Il y a contradiction entre la notion de repos et celle de *medium*, d'intermédiaire, de milieu. L'intermédiaire, le milieu, est un trait d'union, une voie, et c'est dans la fin seule qu'on peut se reposer.

B. Pour que l'âme se repose en Dieu, il faut donc nécessairement que tout intermédiaire disparaisse et se taise.

C. C'est pourquoi l'Église chante : dum medium silencium tenerent omnia. C'est-à-dire :
a) Quand tout était dans l'intermédiaire, occupait le milieu : dum omnia tenerent ipsum medium.
b) Quand cet intermédiaire lui-même était absorbé par le silence, était silencieux : dum medium teneret silencium, id est silens.
Ces deux étapes, pour ainsi dire, sont nécessaires, et la seconde s'impose. Car si l'intermédiaire n'était pas silencieux, c'est-à-dire exerçait sa foncion propre d'intermédiaire, il ferait écran entre l'âme et Dieu.

D. Le *medium*, l'intermédiaire, est silence, à condition, précisément, de perdre ce qui le caractérise en propre. C'est le cas du multiple par rapport à l'Un. La multiplicité et l'intermédiaire peuvent en effet être envisagés à deux points de vue :

a) En eux-mêmes. En lui-même, l'intermédiaire s'oppose au silence, comme la fin et les moyens. On ne se repose pas dans les moyens, mais seulement dans la fin. De même le multiple en lui-même s'oppose à l'Unité.

b) Dans leur relation au silence et à l'Un. Le multiple s'unifie dans l'Un. Absorbé par l'Un, il perd son caractère de multiple. De même, absorbé par le silence, l'Intermédiaire, le medium devient silencieux : dum silentium tenent medium.

1. Voir I *Corinth.*, VIII, v. 4 : « nullus est Deus nisi unus » ; ou, *ibid.*, v. 6

Ultimo notandum et advertendum est quod, in fiendo quidem et currendo requiritur medium, sed in essendo et in comprehendendo omne cedit, et silet medium. Hiis concordat illud Psalmi : « *tibi silens laus Deus* » secundum litteram RABY MOYSIS [1], ubi nos habemus : « *te decet ymnus, Deus* ». [Ps. LXIV, v. 1] Hinc est quod PHILOSOPHUS, secundo *De anima* dicit : « *si non esset medium, nichil videremus* ». [2] DEMOCRITUS vero ibidem dicit : « *si non esset medium, videremus formicam in celo* » [3]. Et hoc ipsum satis innuit hec littera dicens primo : « CUM QUIETUM SILENCIUM CONTINERENT OMNIA » ; et secundo ait : « *In suo cursu iter medium haberet* » [Sap. XVIII, v. 14].

---

1 notandum et *om E.* — 1 est quod *om E.* — 3 in comprehendendo ‖ comprehenso *E C.* — 4 silens ‖ similes *E.* — 6 Deus *add C* tuus Syon. — 10 continerent ‖ contineret *C.* — 11 iter medium ‖ medium iter *E.*

« nobis tamen unus Deus » ; ou, II *Corinth.*, V, v. 14 : « si unus pro omnibus mortuus est. »

1. MAÏMONIDE, *Guide des Égarés*, liv. I, ch. LVIII ; éd. MUNK, t. I, p. 252-25 ; éd. A. WEISS, *Mose ben Maimon. Führer der Unschlüssigen*, t. I, p. 207. Voir ms. B. N. 15973, fol. 40 v-1, 41 r-1 : « Finis autem eorum que dicuntur secundum hanc racionem est quod David dixit : Tibi silencium laus, id est, tacere laus tibi. » — Ce texte est cité par Eckhart dans son deuxième commentaire sur la Genèse, ms. 72 de Trièves, fol. 83 v-2

2. ARISTOTE, *De anima*, lib. II ; éd. Berlin, 419 a, 20: « Κενοῦ δὲ γενομένου οὐχ ὅτι ἀκριβῶς, ἀλλ'ὅλως οὐθὲν ὀφθήσεται = quare necesse est aliquid esse medium inter colorem et visum, quod si id vacuum fiat, non modo exacte, sed nihil omnino videbitur. »

3. Opinion rapportée par ARISTOTE, *De anima*, lib. II ; éd. Berlin, 419 a, 16 : Δημόκριτος οἰόμενος, εἰ γένοιτο κενὸν τὸ μεταξὺ ὁρᾶσθαι ἂν ἀκριβῶς, καὶ εἰ μύρμηξ ἐν τῷ οὐρανῷ εἴη = Democritus, qui quidem putat, si medium spatium vacuum fiat, formicam etiam si sit in celo, exacte perfecteque videri ». L'opinion de Démocrite s'oppose à celle d'Aristote. Le Philosophe, dans le texte rapporté ci-dessus, nous dit : s'il n'y avait pas d'intermédiaire, nous ne pourrions pas voir ; et Démocrite : s'il n'y avait pas d'intermédiaire, nous pourrions apercevoir une fourmi jusque dans le ciel. S. THOMAS, *Comm. de anima*, lib. II, lect. XIV a noté cette opposition : «... non bene dixit Democritus, qui opinatus fuit, quod si medium, quod est inter rem visam et oculum esset vacuum, quod posset aliquid quantumcumque parvum videri per quantamcumque distantiam, puta si formica esset in coelo. Sed hoc est impossibile. Oportet enim, ad hoc quod aliquid videatur, quod organum visus patiatur a visibili. Ostensum est autem, quod non patitur ab ipso visibili immediate, quia visibile superpositum oculo non videtur. Relinquitur ergo, quod oporteat organum visus pati a visibili per aliquid medium inter visibile et visum. Si autem est vacuum, nihil est medium, quod posset immutare et immutari. Relinquitur ergo, quod si esset vacuum, omnino nihil videretur. » — On croirait qu'Eckhart n'a pas vu nettement cette différence entre Aristote et Démocrite. Sa théorie du *medium* le rapproche davantage de l'opinion de ce dernier.

§ 2.

IMPERIUM PORTANS TUUM [v. 16].

Ibi habes quod imperare est solius Dei proprie, propter duo. Primo quia Deus non habet parem ; secundo quia ipse utpote unus vel unitas est impar, et in ipsc non est par. Ibi eciam habes plura de perfeccione imparis.

[E = col. 174] « IMPERIUM TUUM PORTANS ». Notandum quod signanter ait : « IMPERIUM TUUM ». Imperium enim proprie Dei est solius, propter duo ad presens. Primo quidem, quia Deus et hic solus non habet parem. Secundo,quia Deus est inpar, et par in ipso non est. De primo ait AVICENNA, ubi supra VIII *Metaphys.*, cap. V : « *primus non habet genus, nec quidditatem, nec qualitatem, nec quantitatem, nec quando, nec ubi, nec contrarium, nec diffinicionem, nec demonstracionem nec simile sibi ; et non est communicans ei quod est ab ipso* [1] ». Sic ergo non habet parem, ut dictum est primo.

Adhuc autem secundo : ipse Deus inpar est, nec est in ipso paritas et hoc est quod dicit AVICENNA, IX *Metaphys.*, in principio [2] : « *manifestum est quod universitas habet prin-*

2 portans ‖ potestas *E.* — 8 portans ‖ potestas *C.* — 8 tuum portans ‖ potestas tuum *C.* — 11 hic ‖ hoc *C.* — 12 *In marg. E :* Avicenna. — 18 autem *om C.*

1. AVICENNE, *Metaphys.*, tr. VIII ; éd. Venise, 1508, fol. 99 v-2 : « Jam igitur manifestum est quod primus non habet genus nec quidditatem nec qualitatem nec quantitatem, nec quando nec ubi nec simile sibi nec contrarium quod est altissimus et gloriosus, et quod non habet diffinitionem et quod non potest fieri demonstratio de eo ; sed ipse est demonstratio de omni quod est : imo sunt de eo signa manifesta. Cum autem designatur ejus certitudo non designatur nisi post unitatem per negationem consilium ab eo et per affirmationem relationum ad ipsum, quoniam omne quod est ab ipso est et non est communicans ei quod est ab ipso. Ipse vero est omne quod est et tamen non est aliquod ex his. »

Voir plus haut, p. 370, n. 1.

2. AVICENNE, *Metaphys.* tr. IX, cap. I ; éd. Venise, 1508, fol. 101v-1 : « Manifestum est nobis quod universitas habet principium, quod est necesse esse non contentum sub genere, nec sub diffinitione, nec subest demonstrationi, expers qualitatis et quantitatis et quidditatis, ubi et quando et motus, nec est aliquid simile nec communicans nec contrarium, et quod est unum qui intelligitur multis modis eo quod ipse est non divisibile nec in partes in effectu, nec in partes positione nec estimatione sicut continuum nec intellectu quasi essentia ejus sit composita ex intentionibus intelligibilibus diversis ex quibus provenit unum conjunctum : et

cipium, quod est necesse esse, nec est aliquid sibi simile nec communicans, eo quod ipsum non est divisibile in partes nec effectu, nec posicione, nec estimacione, nec intellectu, et ideo propter unitatem est inpar ». Racio est quia omne inpar ex sui racione et indivisibile est et unum. Par autem, e contrario, ex sui racione divisibile est et plura [1]. Deus autem unus est, et indivisibilis quomodolibet ; creatura vero et omne quod citra primum est, hoc ipso citra unum est, et plura, citra inpar et citra indivisionem est, et per consequens par et divisibile. De hoc satis loculenter habetur in commento ultimo *De causis* [2] ; ubi et hoc advertendum, quod apud arismeticos, ut ait MACROBIUS, loquens de perfeccione septenarii ait : « *inpar patris et masculi nomine vocari ; par vero matris et femine* [3] ». ALANUS eciam in tractatu suo *De arismetica* sic ait :

« *Quo iuris merito, vel qua racione vocetur,*
femina par numerus, inpar mas ; virgo Minerva,

---

1 nec || non *C.* — 1 sibi simile || simile sibi *C.* — 4 unitatem || veritatem *C.*— 5 racione et *om C* et. — 6 *In marg. E :* de numero pari et inpari. — 7 quomodlibet || est quolibet *C.* — 9 est *om E.* — 10 loculenter || luculenter *C.* — 11 ultimo *om E.* — 13 *In marg. E :* Alanus. — 15 *In marg. E :* ubi *et post verbum illeg.* numero Deus impare gaudet. — 17 mas || masculus *C.* — 17 Minerva || mucerus *E.* — 17 *In marg. E :* par.

---

quod est unum inquantum non est communicans ei aliquid ullo modo in suo esse quod est ei, et ideo propter hanc unitatem est impar et est etiam unum. »

1. C'est la raison donnée par Avicenne à la fin du texte que nous venons de citer.

2. LIBER DE CAUSIS, prop. XXIII ; éd. O. BARDENHEWER, p. 184. « Omnis substantia stans per essentiam suam est simplex nec dividitur ». Voir s. THOMAS, *Comm. de causis*, lect. XXVIII. Il faudrait, pour éclairer ici la pensée d'Eckhart, transcrire toute cette leçon. Nous reviendrons sur ce problème, en étudiant les rapports entre Eckhart et le *De causis*. Notons qu'Eckhart nous dit : in commento ultimo *De causis*. Ce disant, Eckhart est sans doute inspiré par le texte même de s. THOMAS, *ibid.*, ad finem : « Omnis igitur substantia per se stans est simplex. Sciendum tamen est, quod secunda ratio distincte ponitur in libro Proculi, sed in hoc libro inducitur *per modum conclusionis.* »

3. MACROBE, *Comm. in Somn. Scipionis*, lib. VI, cap. VI ; éd. L. JANUS, Leipzig, 1848, p. 38, n° 7 : « Unum autem, quod μονάς, id est unitas, dicitur, et mas idem et femina est, par idem atque impar, ipse non numerus, sed fons et origo numerorum ». *Ibid.*, p. 37, n° 1 : « Inpar numerus mas, et par femina vocatur ; item arithmetici imparem patris et parem matris appellatione venerantur ». — Voir s. THOMAS, *Comm. Metaphys,*. lib. I, lect. VIII : «... Et quia finitum est ex parte formae, cui competit vis activa, ideo pares numeros dicebant esse feminas, impares vero masculos... Quia vero naturalia super magnitudines mathematicas addunt virtutem activam et passivam, ideo ulterius ponebant principia masculum et feminam. Masculum enim ad virtutem activam pertinet, femineum ad passivam : quorum masculum pertinet ad imparem, femineum vero ad parem numerum. »



Cur animam, cur celum, racionem, gaudia, vitam,
impare sub numero prudentum dogma figetur ;
cur corpus, terram, sensum, lacrimale, mortem,
par numerus signet peioraque fata loquatur [1]. »

Patet ergo ex hiis omnibus quod par imperfeccionis est et divisionis [2] et de coordinacione mali ; inpar vero, e contrario, natura boni est et perfeccionis et per consequens proprium Deo [3]. Cur autem et ipsum par quandoque inveniatur coordinari bonis, alterius speculacionis est.

---

1 cur animam *om E.* — 1 cur celum *om C* cur. — 3 *In marg. E :* impar. — 4 signet ‖ significet *C.* — 6 divisionis ‖ indivisionis *C.* — 8 *In marg. E :* questio, *ex eadem manu quae supra, p.* 379, *var* 15, 17 (par), *et super. var. 3* (impar).

---

1. ALAIN DE LILLE, *Anticlaudianus*, lib. III, cap. III ; *P. L.*, t. CCX, col. 517. Ce chapitre est intitulé : « *Quanta soror est Arithmetica* ».

2. Voir S. THOMAS, *Comm. Metaphys.*, lib. I, lect. VIII : « Paremque numerum dicebant esse principium infinitatis, imparem vero principium finitatis... quia infinitum in rebus praecipue videtur sequi divisionem continui. Par autem est numerus aptus divisioni. Impar enim sub se numerum parem concludit addita unitate, quae indivisionem causat... Unde cum ex ipsa unitate causetur, ad numerum imparem pertinet... Et sic pertinet ad numerum parem, qui primus est dualitas ». — Voir aussi, IDEM, *Comm. Physic.*, lib. III, lect. VI ; ALBERT LE GRAND, *Comm. Physic.*, lib. III, tr. II; éd. BORGNET, t. III, p. 204; BOÈCE, *De arithmetica* lib. I, cap. V ; *P. L.*, t. LXIII, col. 1084 et sq.

3. Jetons un regard réprospectif sur l'ensemble de ce texte, pour essayer de saisir la pensée d'Eckhart. Il s'agit d'expliquer le verset de la *Sagesse* XVIII, 16 : Imperium portans tuum, que CRAMPON traduit par : votre irrévocable décret.

Eckhart s'attache au terme : imperium, qui signifie, d'une façon obvie : commandement, ordination (du verbe : imperare). Ce sens n'est pas absent de la pensée de notre commentateur. Voir p. 378, 9 ; p. 381, 4. Mais sa pensée est essentiellement orientée vers une autre direction. Imperium et imparium ont paléographiquement le même graphique; et tout en pensant au terme imperium, c'est le terme imparium, que commente maître Eckhart. C'est là encore un signe de son esprit : Eckhart se laisse fréquemment conduire par l'imagination verbale. — Il y a là une équivoque qui complique la transcription du texte : faut-il lire : imperium tuum, ou imparium tuum, etc... Après réflexion, nous avons cru bon de nous arrêter à la transcription donnée ci-dessus.

Voici la marche du raisonnement d'Eckhart :

A. Imperium proprie Dei est solius, p. 378, 9.

[Nous adoptons ici la lecture : imperium. C'est le texte même de la *Sagesse* ; imparium n'est point un terme latin ; les scribes de E C l'ont compris ainsi : imperare est solius Dei proprie, p. 378, 3; Eckhart nous dira, en conclusion : imperium autem dicitur quasi inparium *(sic)* p. 381, 3].

1. Parce que Dieu n'a point d'égal, de second : quia Deus et hic solus non habet parem, p. 378, 11. Voici la pensée d'Eckhart qui commence à bifurquer vers le sens de : impar.

2. Parce que Dieu est « impair », c'est-à-dire qu'il n'existe aucun être aucune catégorie d'être auquel on puisse le comparer. Dieu est incomparable. Eckhart appuie

Breviter ergo reca [C = Fol. 77^{v}-[1]] pitulando dicamus : Deus solus non habet parem, nec in ipso est par, sed impar. Imperium autem dicitur quasi inparium, id est non parium ; par enim in parem non habet imperium. Igitur Deus, utpote non habens parem, et ens impar, solus proprie habet imperium [1] ; et hoc est quod hic dicitur : « IMPERIUM PORTANS TUUM ».

« TUUM », inquit, non alterius. Hinc est quod Ysa. IX. [v. 6] dicitur : « *factus est principatus eius super humerum eius* ». Et Ecclesia cantat : « *cuius imperium super humerum eius* [2] ». Eius, inquit, quasi non alterius [3].

---

2 sed impar *om C.* — 4 in parem || imparem *C.* — 6 imperium || imparium *C.* — 6 portans || potestas *C.* — 11 quasi *om C.*

---

cette affirmation sur deux textes d'Avicenne. Ceci posé, le maître va nous donner les raisons de cette doctrine.

B. 1) L'impair dans sa notion, inclut l'idée d'indivisibilite et d'unité.
2) Le pair inclut, au contraire, l'idée de division et de multitude. Voir plus haut, p. 379, 5.

C. Or Dieu est indivisible. Par contre, les créatures, sont en dehors de l'Un, par conséquent plusieurs; par conséquent en dehors de l'Impair et de l'indivision, par conséquent pairs et divisibles. Donc Dieu et Dieu seul est « Impair » ; les créatures se rattachent au nombre pair. Eckhart cite ici comme autorité : le *De causis*, Macrobe, et un texte d'Alain de Lille.

D. Eckhart rattache aussi l'impair au bien, et le pair au mal. Connaissant l'esprit dialectique d'Eckhart, il nous est facile de reconstituer la progression de sa pensée. Le pair étant principe de division, de multitude, il est nécessairement, selon Eckhart, apparenté au mal : la multitude est la privation de l'unité ; l'un et l'être sont convertibles ; de plus tout ce qui est, est bien. Se séparant de l'un, le pair se sépare de l'être et du bien.

1. Dans sa conclusion Eckhart cherche à justifier ses développements précédents, et revient dans cette finale au sens de imperium, pouvoir, mais en le justifiant par sa doctrine du pair et de l'impair.

Dieu seul, conclut-il, a le pouvoir (imperium). Dieu seul est, en effet, n'a pas d'égal (est impar). Tout être en dehors de lui a son égal (est par). Mais on n'a pas de pouvoir (imperium) sur son égal. Donc Dieu seul possède le pouvoir.

2. Dans l'office de Noël.

3. En terminant le commentaire du texte de la *Sagesse* : imperium portans tuum, maître Eckhart s'arrête sur le terme : tuum. Il y a là une nouvelle difficulté. Faut-il comprendre : Deus imperium portans tuum ? D'après les explications précédentes, pareille exégèse est impossible pour Eckhart : Dieu seul a le pouvoir (l'imperium) ; par conséquent, le pouvoir n'appartient à aucune créature, et on ne peut dire de la créature : imperium tuum. *Tuum* détermine donc le pouvoir de Dieu, et il faut penser à un texte de ce genre : Domine, imperium portans tuum : tuum, c'est-à-dire, Seigneur, ton pouvoir à toi, et non celui d'un autre. C'est ainsi que raisonne Eckhart. Nous sommes bien loin du sens original de la *Sagesse*.

CAP. XIX

IMPIIS AUTEM.

E = Col. 174
C = Fol. 77^{v-1}

§ 1.

ILLI AUTEM NOVAM MORTEM INVENIRENT. [v. 5]

Videtur oppositum in adiecto ; solvitur tripliciter ; postea distinguitur, quod mors ponit depositum, deponit positum, solvit compositum, concludit oppositum.

« ILLI AUTEM NOVAM MORTEM INVENIRENT ». « NOVAM MORTEM ». Videtur oppositum in adiecto. Mors enim dicit egressum vel recessum ab esse ; est enim privacio vite [1], et vivere viventibus est esse [2]. Novum autem dicit progressum ad esse ; novum igitur et mors opponuntur. Glossa interlinearis exponit novam mortem : repentinam ; et sic patet responsio.

Vel dic secundo : « NOVAM MORTEM », id est novum genus mortis. Unde Psalmista loquens de hiis de quibus hic fit mencio et sermo : « *in exitu Israel de Egypto* », [CXIII, v. 1], cum ammiracione ait : « *quid est tibi mare quod fugisti ?* » [v. 5].

Vel dic tertio quod nova mors dicitur de morte peccatorum et dampnatorum, qui semper moriuntur et numquam permoriuntur ; [E = col. 175] et hoc est quod BERNARDUS, in V^{o} libro *de Consideracione* [3] sic ait : « *horreo mortem vivacem ; horreo incidere in manus mortis viventis.*

2 impiis || impius *C.* — 14 opponuntur || opponitur *E.* — 15 interlinearis || interminabilis *E* ; interlimaris *C.* — 15 repentinam *om E.* — 19 mencio et *om E.* — 24 et *dupl E.* — 26 horreo || horeo *E.*

1. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, II^{a} II^{ae}, q. CLXIV, a. 1, ad 7um : « Mors dupliciter accipi potest. Uno modo, pro ipsa privatione vitae... » ; etc, etc...

2. Voir plus haut, p. 357, n. 2.

3. S. BERNARD, *De consideratione*, lib. V, cap. XII ; *P. L.*, t. CLXXXII, col. 803, n° 25-26.

et vite morientis. Hec secunda mors que numquam peroccidit, sed semper occidit. Quis det illis semel mori, ut non moriantur in eternum ? Qui dicunt montibus : Cadite super nos [Luc. XXIII, v. 3] ; *qui nisi mortem mortis beneficio aut finire aut evadere volunt ? Denique : Invocabunt mortem et non invenient,* Apoc. [IX, v. 6] ». In Psalmo [XLVIII, v. 15] dicitur : « *mors depascet eos* » [1] Qui autem morte pascitur, semper moritur, et ipsi semper mors nova est; sicut e contrario, beatis vita semper nova est, semper in ipsis Deus oritur, semper ortus est.

Ultimo notandum circa mortem, quod mors ponit depositum, deponit positum, solvit compositum, concludit oppositum. Exemplum primi : gallina que viva a mensa deponitur et expellitur, ne appropinquet mense, mortua vero in argento ponitur, et coram regibus in mensa ponitur. Sic factum est de paupere Lazaro, Luc. [XV, v. 22, 19].

Secundo modo : mors deponit positum. Exemplum : accipiter qui vivus ponitur super manum militis ; mortuus autem deponitur et abicitur. Sic factum est in divite epulone, Luc., ubi supra [XV, v. 19].

Tercio mors solvit compositum, corpus scilicet ipsum, quod per mortem solvitur et resolvitur.

Quarto mors concludit oppositum ; promittunt enim sibi homines plerumque : « *annos plurimos* », et similia, Luc. [XII, v. 19] : « *anima habens multa bona* » et cetera ; et sequitur : « *stulte, hac* [1] *nocte* » et cetera. De hoc AUGUSTINUS, in sermone *De misera vita corporis et anime*, in principio[2] : « *o vita que tantos decepisti, tantos seduxisti, tantos excecasti* » ; et infra : « *vani qui tibi credunt, beati qui te contempnunt ; osculum vanum, quid nobis tanta promittis dum decipis ? O vita atrocissima quam dolores extenuant, esce inflant, ieiunia macerant, senectus incurvat, infirmitas frangit, et hiis omnibus mors seva succedit !* ».

2 ut || et *E C*. — 3 in *om C*. — 5 volunt || vult *E*. — 6 dicitur || dicit *C*. — 8 contrario || converso *C*. — 13 primi *om C*. — 14 ne || nec *C*. — 19 epulone || epulante *C*. — 23 promittunt || permittunt *E C*. — 25 habens || habes *E C*. — 26 hac || ac *E*. — 28 que || quod *E*. — 28 seduxisti || eduxisti *E*. — 29 vani || vere *E C*. — 31 extenuant || tenuant *E*. — 32 incurvat || incurvant *E*.

1. Comme nous l'indiquons dans les variantes, *E* porte *ac*, au lieu de *hac ;* plus oin, l. 28 au lieu de : *tantos seduxisti*, E dit : *tantos eduxisti* ; l. 31 : *dolores tenuan* au lieu de : *dolores extenuant*. Ces erreurs me semblent provenir plutôt d'une mauvaise audition que d'une mauvaise lecture du scribe.

2. Ce sermon est indiqué dans l'Index des Mauristes, mais sans aucune référence.

§ 2.

IN OMNI TEMPORE, ECIAM IN OMNI LOCO ASSISTENS EIS [V. 20]

Ubi habes quatuor. Primo quod nulla causa, citra Deum, est causa esse sui effectus. Item non est causa sui effectus, quantum ad omnia que in effectu sunt. Item quod extra talem causam aliqua sunt. Hec autem tria solius prime cause sunt proprie et perfecte per se, scilicet : quod sit causa sui effectus quantum ad esse, quantum ad omnia, et quod extra ipsam nichil fit.

Secundo quod Deus in his que perfecciora sunt et perfeccionis dicitur esse et ipsis inesse ; in hiis autem que inperfeccionem connotant non dicitur proprie esse, sed pocius non esse nec illis insistere, sed pocius assistere ; et ibi invenies de natura temporis et numeri : primo, quare nullo modo sunt encia extra animam ; secundo, quomodo sunt ab anima et in anima ; tercio habes racionem premissorum ; quarto, habes quod anima, utpote particeps divine nature, producit ens ex non ente.

Tercio principaliter habes quod ipsi Deo competit creare sub racione et proprietate intellectus et sapiencie. Psalmo : « *omnia in sapiencia fecit* ». *Et rursus :* « *fecit celos in intellectu* ».

Quarto et ultimo habes, quod solus numerus et multitudo a Deo separat et est peccatum et omne quod peccatum est in natura et moribus eo solo peccatum est quod multum est et numerus est sive numeratum.

« IN OMNI TEMPORE, ECIAM IN OMNI LOCO ASSISTENS EIS ». Notanda sunt hic duo : primo, quod ex summa et excellentissima, singulari et unica perfeccione Dei procedit quod sine ipso et eius essentiali presencia nichil prorsus esse potest nec appeti, nec [C = Fol. 77v-2] appetere. Secus de omni quod citra est, eo quod omnis causa citra ipsum non sit

4 effectus || affectus *C.* — 4 Item, non est... in effectu sunt *dupl E ; postea delet. ex :* va...cat. — 8 sui *om E.* — 10 fit || sit *C.* — 13 inperfeccionem || perfeccionem *C.* — 19 particeps || participes *E.* — 22 creare || create *E.* — 27 eo | de *C.* — 29 *In marg. E :* Ultimum verbum libri Sapiencie. — 30 hic dou || duo hic *C.* — 32 presencia || principio *E :* preemin[en]cia (?) *C.*

causa esse sui effectus. Rursus nec est causa effectus sui, quantum ad totum quod est effectus. Adhuc autem tercio, extra causam omnem citra Deum est aliquid : verbi gracia : domus a domificatore habet fieri, non esse, propter quod, ipso absente, domus est. Secundo domus non se tota est a domificatore, sed sola forma domus, non materia. Tercio extra domificatorem est aliquid, ut domus fiat [1]. Deus autem, utpote esse, causa est esse omnium, et quantum ad se tota, et extra ipsum nichil est preter nichil ; et hoc est quod hic dicitur de Deo, Sapiencia [v. 20] : « IN OMNI LOCO, ECIAM IN OMNI TEMPORE, ASSISTENS EIS ».

Ex hiis patet quod omnis creatura, quamvis perfectissima, et continua — quia non continue et semper actu, — accipit esse a Deo et suum esse est in continuo fluxu et fieri, secundum illud Gen. I, [v. 1] : « *in principio creavit Deus celum et terram* ». « *Creavit* », inquit in preterito, « *in principio* », quantum ad fieri. Semper enim creatum et esse habet et esse accipit, sicut lux in medio a sole [2] [E = col. 176], secundum AUGUSTINUM [3], *Super Genesim ad litteram*, lib. [IV], « et GREGORIUM [4] : « *omnia in nichilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret* ».

---

1 sui... causa *om C.* — 2 quantum || inquantum *E.*— 7 ut || ubi *E.* — 13 continua || continue *E C.* — 14 fieri *om C.* — 18 sicut || sic *EC.* — 18 a *om C.* — 20 deciderent || deciderunt *C.* — 21 contineret *om E.*

---

1. Toute cette doctrine de maître Eckhart sur les causes secondes, est conforme à celle de s. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia, q. CIV, a. 1.

a) la cause seconde est cause seulement du devenir et non pas de l'être.

b) Elle donne la forme, mais suppose la matière.

c) L'action de la cause seconde suppose, même dans la matière, une capacité qu'elle ne lui communique pas elle-même.

Voir s. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XVIII, q. I, a. 2 ; etc... Voir *Archives*, t. III, p. 441.

2. Pour compléter le texte, il faudrait dire : sicut lux in medio a sole accipit esse et habet esse.

3. S. AUGUSTIN, *Super Genesim ad litteram*, lib. IV, cap. XII ; *P. L.*, t. XXXIV. col. 304. Eckhart fait sans doute allusion à ce passage : « Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturae : quae vertus ab eis quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. ». S. THOMAS cite ce texte dans sa *Summa Theol.*, I P., q. IX, a. 2 ; q. CIV, a. 1.

4. S. GRÉGOIRE, *Moral.*, lib. XVI, cap. XXXVII : *P. L.*, t. LXXV, col. 1143, écrit : « Cuncta quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu retineret. ». Voir s. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. VIII, q. III, a. 2; Dist., XXVII, q. I, a. 1 ; *De potentia*, q. V, a. 1, 2, 3, sed contra.

Patet eciam quod omnia, tam suprema quam infima, ab ipso Deo eque inmediate esse accipiunt. Inter ens enim et non ens nichil est medium [1]. Esse autem a Deo solo, et sic inmediate : et hoc est « *in principio* », simul scilicet et inmediate, « *creavit Deus celum et terram* », suprema et infima. Notavi de hoc prius, capit. VII, super illo : « *attingit ubique propter suam mundiciam* » [2].

Secundo notandum quod in hiis que perfeccionis sunt, et proprie Deus dicitur esse et inesse in illis, secundum illud Matth. [VI, v. 9] : « *qui es in celis* », et similia. In hiis autem que inperfeccionis sunt, que numerum, partes, et multitudinem implicant, Deus non dicitur proprie esse. Quomodo enim esse, quod cum uno, vero et bono convertitur, toto et perfecto, esset in numero qui cadit ab uno, in malo quod cadit a bono, in parte que cadit a toto [3] ? Hinc est quod Deus dicitur quidem esse in celis, non autem dicitur esse in loco [4],

6 illo || isto *C*. — 7 propter || super *C*. — 8 in *om E*. — 9 proprie || prima *E* ; primo *C*. *corr. in* proprie. *Vide*, l. 12. — 9 inesse || esse *E C*. — *Restituo* inesse. *Vide*, p. 387, 6 — 13 cum || non *C*. — 14 ab || sub *E*. — 14 in malo... bono *om C*. — 15 que || quod *E C*.

1. Voir plus haut, p. 375, n. 1. à rapprocher de cette autre formulation de la même doctrine : inter ens et non ens non est ordo. Voir s. THOMAS, *De potentia*, q. III, a. 1, 7e prœterea ; q. VII, a. 9.

2. Voir plus haut, p. 241 sq.

3. Voir plus haut, p. 252-253, et *Archives*, t. III, p. 362, 430 sq.

4. Voir s. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXXVII, q. II, a. 1. On trouve dans cet article de nécessaires distinctions :

A. — Les êtres corporels. — « Corpus est in aliquo ut contentum, sicut vinum est in vase... Cujus ratio est, quia corporale per essentiam suam, quae circumlimitata est quantitatis terminis, determinatum est ad locum, et per consequens virtus et operatio ejus in loco est ».

B. — Les êtres spirituels : « Sed spiritualis substantia est in aliquo, ut continens et conservans... Spiritualis substantia quae omnino absoluta a situ et quantitate est, habet essentiam non omnino circumlimitatam loco. Unde non est in loco nisi per operationem.. »

C. — Dieu :

a) : « Si esse in hoc loco sumatur secundum quod corpus in loco esse dicitur, sic non convenit Deo esse ubique nisi metaphorice, quia implet locum sicut corpus locatum, non quidem distantia dimensionum, sed causalitate effectuum.

b) : « Si autem accipiatur esse in loco per modum quo substantia spiritualis in aliquo esse dicitur, sic propriissime Deo in loco esse convenit, et ubique. »

Voir aussi, *Summa Theol.*, I P., q. VIII, a. 2. — Le langage d'Eckhart se rapproche ici de celui de BOÈCE, *De hebdomadibus* : « Quae incorporalia sunt, in loco non esse » ; *P. L.*, t. LXIV, col. 1311 B.

vel in tempore [1]. Tempus enim numerus est formaliter [2], et numerus partes habet, nec est extra in rebus [3], secundum AUGUSTINUM [4] et PHILOSOPHUM [5]. In hiis ergo que nec sunt, nec unum sunt, quomodo in ipsis esset Deus qui esse est et unum est ? In hiis ergo non est Deus ut sic, nec inest nec insistit. Sed quia omnis multitudo uno participat [6] et firmatur negacio in affirmacione [7], privacio in habitu [8], falsum in vero, malum in bono [9], talibus Deus

4 que || quia *C*.

1. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. X.

2. ARISTOTE, *Physic.*, lib. IV ; éd. Berlin, 219b, 5 : « Ἀριθμός ἄρα τις ὁ χρόνος ». S. THOMAS, *Comm. Physic.*, lib. IV, lect. XVII écrit : « ..et hoc ideo, quia tempus nihil aliud, quam numerus motus secundum prius et posterius ; tempus enim percipimus, et dictum est, cum numeramus prius et posterius ; tempus enim percipimus, ut dictum est, cum numeramus prius et posterius in motu... Unde est numerus motus. ». Voir encore *Comm. Sent.*, lib. I. Dist. VIII, q. III, a. 3, ad 4um : Dist. XIX, q. II, a. 1; *Summa Theol.*, I P., q. X, a. 1, etc, etc... ALBERT LE GRAND. *Comm. Physic.*, lib. IV, tr. III, cap. VI ; éd. BORGNET, t. III, p. 317 ; etc, etc.

3. Il faut comprendre cette affirmation du nombre absolu, comme s. THOMAS nous le précise, *Summa Theol.*, I P., q. XXX, a. 1, ad 4um : « Numerus est duplex : scilicet numerus simplex vel absolutus, ut duo et tria et quatuor ; et numerus qui est in rebus numeratis, ut duo homines et duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus absolute sive abstracte, nihil prohibet in eo esse totum et partem ; et sic non est nisi in acceptione intellectus nostri ; non enim numerus absolutus a rebus numeratis est nisi in intellectu. ». — « Numerus determinatus, si accipiatur numerus simplex qui est tantum in acceptione intellectus. per unum mensuratur, I P., q. XXX, a. 2, ad 5um.

4. Eckhart fait sans doute allusion au liv. XI des *Confessions*, ch. XXVIII : « Animo metimur tempora. » ; *P. L.*, t. XXXIV, col. 824. — Voir plus bas, p, 389, n. 3.

5. Voir plus bas, p. 389, n. 6.

6. Doctrine classique, que nous avons rencontrée à maintes reprises chez Eckhart. Voir entre beaucoup d'autres textes, *Summa Theol.*, I P., q. XI, a. 2, ad 4um : « ...multitudo, etiam secundum rationem, consequenter se habet ad unum... Unde unum ponitur in definitione intellectus. »

7. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XXXIII, a. 4, ad 3um : « Negatio reducitur ad genus affirmationis. ». — « Negatio... constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem. », I^{a} - II^{ae}, q. LXXI, a. 6, ad 3um. — « Veritas cujuslibet negative in existentibus supra veritatem affirmativae fundantur.. » *De potentia*, q. X, a. 5 ; etc.

8. S. THOMAS, *Summa Theol.*, II^{a} - II^{ae}, q. CVII, a. 2 : « Omnis autem defectus seu privatio speciem sortitur secundum habitum oppositum. ». — « Privatis non cognoscitur nisi per habitum oppositum. », *Comm. Sent*, lib. I, Dist. XXXVI, a. 2. Voir aussi *Comm. Metaphys.*, lib. V, lect. XX ; etc.

9. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XVII, a. 4, ad 2um: « Sicut omnis privatio fundatur in subjecto quod est ens, ita omne malum fundatur in aliquo bono, et omne falsum in aliquo vero. ». — Voir aussi, I P., q. XI, a. 2 ; *De veritate*, q. I, a. 10, ad 5um. Nous n'insistons pas sur ces doctrines, qui sont classiques, et qu'on retrouve à chaque instant dans les œuvres de s. Thomas.



etsi non proprie insistat, oportet tamen quod assistat quasi foris stans, utpote non ingrediens quodquid est ipsorum ; hoc enim est privacio esse, non aliquod esse, et hoc est quod in Psalmo [CXXXVIII, v. 8] dicitur : « *si ascendero in celum, tu illic es, si descendero ad infernum, ades* »; et quod hic dicitur : « IN OMNI LOCO », quantum ad corporalia locata ; « ECIAM IN OMNI TEMPORE », quantum ad numerabilia, « ASSISTENS EIS ». Secundum hoc convenienter exponi potest illud Apoc. III, [v. 20] : « *ego sto ad hostium et pulso* »; et Genes. in figura : clausit afforis hostium dominus [1]. Hinc est quod in scriptura frequenter nos hortatur Deus a temporalibus et corporalibus surgere et aspirare ad celestia, ad suprema, Ysa., LX [v. 1] : «*surge, illuminare, Ierusalem* ». Tria dicit : « *Surge, illuminare, Ierusalem* ».

Iuxta predicta sollerter advertendum, quod tempus hoc ipso et hoc solo non est, quia Deus in ipso non est ; et e contrario, Deus non est in tempore, propter hoc et solum propter hoc, quia tempus non est [2]. Racio autem utriusque est, quia tempus numerus est [3]. Numerus enim et omne numerosum ut sic, non est in Deo, nec Deus in illo ; sed nec ipse numerus est [4], et ideo non est, quia in Deo non est, nec Deus in ipso. Rursus e converso : Deus non est in illo, quia [c = Fol. 78^{r-1}] ipse numerus non est ens. Racio omnium premissorum evidens est talis : numerus et unum opponuntur [5], unum autem et ens convertuntur, et sedes

1 etsi ‖ et super *C.* — 7 numerabilia ‖ mutabilia *C.* — 9 illud ‖ isto *C.* — 10 dominus ‖ domus *C.* — 14 tria *om C.* — 14 illuminare *dupl E* — 17 est *add C* ut. — 19 numerus est ‖ numerus non est *C.* — 20 *In marg. E* : de tempore.

1. Eckhart fait allusion à ce texte de la Genèse, XIX, 10-11 : « Et ecce miserunt manum viri, et introduxerunt ad se Lot, clauseruntque ostium, et eos qui foris erant, percusserunt caecitate, a minimo usque ad maximum, ita ut ostium invenire non possent. »

2. Voir plus bas, p. 389, 10.

3. Voir plus haut, p. 387, n. 2.

4. Il faut comprendre, en d'autres termes : ipse numerus non est ens. Voir s. THOMAS, *Comm. Physic.*, lib. IV, lect. XXIII : « ...Si non est numerabile, non est numerus, quia numerus non est, nisi in eo quod numeratur actu vel quod estnumerabile in potentia. Relinquitur ergo, quod si non est aliquod potens numerare, quod non sit numerus. ». Voir plus haut, p. 387, 5.

5. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XI, a. 2 ad 3um : « Multum accipitur dupliciter. Uno modo absolute, et sic opponitur uni. ». — « Unum quod est principium numeri, opponitur multitudini quae est numerus, ut mensura mensurato : unum enim habet rationem primae mensurae, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex X *Metaphys.*, [lect. II, VIII.] Voir *Archives*, t. III, p. 431, sq.

ipsius esse in uno est, ut probat BOETIUS, *De consolacione*, libro III prosa II [1]. Quomodo ergo esset, quod unum non est, et per consequens non est ? Aut quomodo esset in Deo quod non est ? Deus enim esse est. Iterum eciam, quomodo Deus cum sit esse, esset in eo quod non est ? Esse siquidem in ente est, et ens est omne in quo esse est. Patet igitur racio, quare secundum PHILOSOPHUM et eius commentatorem [2], IV *Physic.*, et secundum AUGUSTINUM, XI *Confess.* [3], tempus non est extra in rerum natura ; tempus enim formaliter numerus est, numerus autem per se, secundum se, et ex sui natura non est, cum sit privacio et opposicio unius, quod cum ente convertitur.

Adhuc secundo principaliter notandum ex eodem, quod tempus et numerus in anima est, et in ipsa tantum proprie et formaliter [4]. Racio est quia proprium et formale est [E = col. 177] anime solius, accipere multa simul et ut unum, et multa copulare et unum et in uno [5], sicut apparet in formando proposiciones affirmativas aut relativas. Unum autem et ens idem, in uno semper sedet esse. Tempus igitur, utpote numerus, naturaliter in anima est, et ab anima est [6] ; a quo enim quodlibet est in illo et est. Rursus eciam

---

2 II ‖ 12 *E C.* — 7 quare *om E.* — 9 non ‖ enim *E (prima manus)* ; *secunda add* non, *verbo* enim *non deleto.* — 9 est *om E.* — 9 natura *add E* : tempus enim formaliter numerus ; numerus autem per se, secundum se et ex sui natura. *Haec verba deleta sunt ex :* va... cat. — 13 Adhuc *add C* autem. — 13 *In marg. E. :* nota. — 14 proprie *om E.*

---

1. BOÈCE, *De consolatione*, lib. III, Pros, 11 ; *P. L.*, t. LXIII, col. 772 A : « Nosti igitur, inquit, omne quod est, tamdiu manere atque subsistere, quamdiu sit unum ». — « Eoque modo percurrenti caetera procul dubio patebit subsistere unumquodque, dum unum est : cum vero unum esse desinit, interire. » *Ibid.*, col. 772 B.

2. Voir plus bas, n. 6.

3. Voir plus haut, p. 387, n. 4.

4. Voir note 6

5. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XII, a. 10 ; q. LVIII, a. 2 ; q. LXXXV a. 4 ; Ia - IIae, q. XII, a. 3 ; *De veritate*, q. XIII, a. 3. Comme souvent, s. Thomas enseigne avec nuance, ce que maître Eckhart affirme catégoriquement.

6. ARISTOTE, *Physic.*, lib. IV ; éd. Berlin, 223a, 24 : « Ἀριθμος γὰρ ἢ τὸ ἠριθμημένον ἢ το ἀριθμητόν, εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς ἀύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μη οὔσης = numerus enim aut quod numeratur est aut numerabile. Si autem nihil aliud aptum natum est quam anima numerare, et animae intellectus, impossibile est tempus esse, anima si non sit. ». Voir s. THOMAS, *Comm. Physic.*, lib. IV, lect. XXIII : « Si ergo motus haberet esse fixum in rebus, sicut lapis vel equus, posset absolute dici, quod sicut etiam anima non existente est numerus lapidis, ita etiam anima non existente esset numerus motus, qui est tempus. Sed motus non habet esse fixum in rebus, nec aliquid actu

anima, ex sui proprietate, format proposiciones de non esse [1], puta de preterito et futuro et de chimera, et has veras et per consequens entes. Verum enim et ens convertuntur, sicut unum et ens. Sicut ergo multa in se in anima sunt unum, sic non encia, ab anima et in anima sunt encia [2], sunt in esse, et esse est in ipsis, ipsa in Deo et Deus in ipsis. Patet igitur, quomodo et quare Deus non est in tempore. Quod

2 esse ‖ ente *C*. — 2 futuro et *om C* et. — 4 sicut unum et ens ‖ et unum sic et ens *C*.

invenitur in rebus de motu, nisi quoddam indivisibile motus, quod est motus divisio : sed totalitas motus accipitur per considerationem animae, comparantis priorem dispositionem mobilis ad posteriorem. Sic igitur et tempus non habet esse extra animam, nisi secundum suum indivisibile... Si ergo non est anima intellectiva, non est numerus.» Voir aussi ALBERT LE GRAND, *Comm. Physic.*, lib. IV, tr. III, cap. XVI : Quare in omnibus sit tempus., et utrum tempus habeat esse extra animam» ; éd. BORGNET, t. III, p. 338.

Après avoir exposé le texte d'Aristote, ALBERT LE GRAND ajoute, *ibid.*, p. 339 : « Ecce haec videtur esse sententia Aristotelis et est expositio Averrois de hoc qualiter tempus se habeat ad animam et est imperfecta, ut videtur michi. ». Cette «expositio» d'Averroès, ALBERT LE GRAND nous la rapporte avec celle de s. Augustin, un peu plus haut, *ibid.*, p. 311 : « Augustinus etiam disputans [*Confess.* lib. XI, cap. XXVI et sq.; *P.L.*, t. XXXII, col. 822 et sq.] an tempus sit in anima, quaerit si tempus sit extra animam, ubi sit ? praeteritum enim cum non sit, nusquam est in rerum natura : futurum etiam cum nondum sit, non habet esse in rerum natura : ergo si tempus sit in rerum natura extra animam, hoc erit praesens. Quaeramus ergo quid sit praesens ? Hoc autem est, cujus nihil praeteritum et nihil futurum est : hoc autem non est annus, vel mensis, vel dies, vel hora, vel aliqua pars horae divisibilis. Ergo praesens non est nisi indivisibile : sed indivisibile nunc nec est tempus, nec est pars temporis : ergo ratione illius non erit tempus extra animam. His rationibus et quibusdam aliis videntur magnae auctoritatis viri inducti, ut dicant tempus non esse nisi in anima. In tantum ut etiam Averroes dicere videatur, quod tempus est extra animam, in mobili scilicet per motum in potentia, et complementum ejus in actu sit ab anima et in anima... Nos autem dicimus tempus esse extra animam. ».

Maître Eckhart s'oppose ici nettement à Albert le Grand. Il semblerait qu'il ait pris la formule même d'Averroès, que nous venons de citer, mais sans les nuances qu'elle comporte. — Comme dans Albert le Grand, nous trouvons réunies dans Eckhart les opinions d'Aristote, de son commentateur et de s. Augustin, mais tandis qu'Albert le Grand s'en écarte, Eckhart les fait siennes.

1. S. THOMAS, *De potentia*, q. III, a. 4, ad 6um, classe les non-êtres en deux catégories : « Aliquid dicitur non ens dupliciter. Uno modo, quia non esse cadit in definitione ejus, sicut cœcitas dicitur non ens ; et talis non entis non potest concipi aliqua forma neque in intellectu neque in imaginatione... Alio modo, quia non invenitur in rerum natura, quamvis ipsa privatio entitatis non claudatur in ejus definitione ; et sic nihil prohibet imaginari non entia, eorum formas concipere. ». Voir aussi textes de la note suivante. — Toutes les privations appartiennent à la première catégorie de non être, et l'intelligence ne peut les saisir directement. Les chimères appartiennent à la seconde classe de non être ; et nous pouvons nous les représenter et les imaginer. Eckhart oublie cette distinction ; et il confond ces deux sortes de non être en rapprochant le passé et les chimères...

2. Les formules d'Eckhart sont trop absolues, elles dépassent certainement sa

autem communiter dicitur Deus non esse in tempore, quia non afficitur tempore, verum quidem est, sed diminutum, quia hoc est generale omnibus creaturis quantumve sublimibus, quod Deus ipsis non afficitur, quamvis sit in illis, Ioh. I, [v. 5] : « *lux in tenebris lucet* », id est creaturis, « *et tenebre* », creature scilicet, « *non comprehenderunt* », id est non affecerunt.

Ex premissis duobus principalibus nota duo : primum est, quomodo Deus, utpote anima mundi, se toto anima et intellectus, propriissime habet creare, de nichilo facere ens et esse ; secundum est notandum, quod sola multitudo et numerus separat a Deo, et racione ipsius solius peccatum est omne quod peccatum est in natura et moribus, Psalmo [XXIV, v. 11] : « *propiciaberis peccato meo. Multum est enim* » ; et iterum [Ps. III, v. 3] : « *multi dicunt anime mee : non est salus ipsi in Deo* ». AUGUSTINUS, libro I, *De ordine* circa principium, sic ait : « *anima enim que in multa procedit sectatur aviditate pauperiem... eo egestatem magis patitur, quo magis appetit plura complecti* [1] » ; et infra : « *animus*

5 *In marg E :* Io[hannis] *C.* — 7 affecerunt ‖ afficerunt *C.* — 14 multi dicunt ‖ dicunt multi *C.* — 16 Deo *add C* eius. — 19 *In marg. E :* Augustinius. — 19 I *om E.* — 17 principium ‖ primum *E.* — 17 enim *om C.* — 81 sectatur ‖ sectat *C.*

pensée ; mais prises à la lettre, elles prêtent à équivoque et à erreur. Le fait d'être conçu par l'intelligence ne transforme point en réalité, le non être, en être. Et sans aucun doute, Eckhart ne veut point affirmer pareille chose, bien que ses formules engagent l'esprit vers une telle interprétation. — Ce qui est vrai, c'est que l'intelligence conçoit le non être, en relation avec l'être. De plus le non être, dès qu'il est conçu — indirectement — par l'intelligence, acquiert un certain être, non point un être objectif réel, mais un être de représentation conceptuelle. Les non-êtres — privations et négations — ne restent que des êtres de raison. Voir s. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XVI, a. 3, ad 2um : « Non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur in quantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, inquamtum non ens ut quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione ». — « Illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione : unde negationes et privationes dicuntur entia rationis. Per quam etiam modum futura prout apprehenduntur, sunt entia. » I^{a} - II^{ae}, q. VIII, a. 1, ad 3um. — « Non est autem inconveniens quod de re mala sit operatio animae bona et quod rei malae ratio sit in anima bona ; sicut etiam non ens in re dicitur ens in anima ratiocinante, sicut patet ex IV Metaphys., secundum Commentatorem. ». — *Comm. Sent*, lib. I, Dist. XLVI q. I, a. 2, ad 1um. — Voir aussi, *ibid.*, lib. II, Dist. XXXVII, q. I, a. 1, in fine ; *Comm. metaphys.*, lib. IV, lect. I.

1. S. AUGUSTIN, *De ordine*, lib. II, cap. II : *P. L.*, t. XXXII, col. 979 : Ita enim animus sibi redditus, quae sit pulchritudo universitatis intelligit ; quae profecto ab uno cognominata est. Idcircoque illam videre non licet animae quae in multa procedit, sectaturque aviditate pauperiem ; quam nescit sola segregatione multi-

a se ipso fusus universitate diverberatur, cum natura sua cogit ubique unum querere et multitudo invenire non sinit [1] ». Luc. [VIII, v. 42] : « *turbaris erga plurima, unum est necessarium* ». Item AUGUSTINUS, *De vita christiana* : « *magna virtus unitas, quia unus est Deus et ideo hunc non habent qui ab unitate prescisi sunt* » [2]. Psalmus [CXXXII v. 1] : « *bonum et iocundum habitare in unum* » ; [ibid., v. 3] « *quoniam illic mandavit Dominus benediccionem* ». AUGUSTINUS, X *Confess.* : « *ubi inveni veritatem, inveni Deum meum, ipsam veritatem* [3] ». Verum autem et unum convertuntur et unitas ipsa est veritas.

Hec sunt igitur que michi transcurrenti librum Sapiencie notanda occurrerunt, in quibus omnibus, precipue quantum ad rariora, veritatis amatorem et pium desidero inspectorem .[4]



---

3 Luc *add C* X ; *in marg. E :* Luc X. — 4 *In marg. E :* Augustinus. — 6 *In marg. E :* Psalmus. — 9 *In marg. E :* Augustinus. — 12 que || qui *E.* — 12 michi || in *C.* — 13 precipue quantum ad || precipue spectatorem desiderio inquantum aliud *C.* — 14 veritatis amatorem || amatorem veritatis *C.* — 14 desidero || desiderio *C.* — 14 inspectorem *add E* iste sunt auctoritates que exponuntur in libro Sapiencie et hic *(sic)* ordine ; *add C* sequitur etc. Articuli 17 *(sic)* condemnati istius doctoris.

---

tudinis posse vitari. Multitudinem autem non hominem dico, sed omnium quae sensus attingit. Nec mirere quod eo egestatem patitur magis, quo magis appetit plura complecti. »

1. *Ibid.*, col. 980 : « sic animus a seipso fusus immensitate quadam diverberatur, et vera mendicitate conteritur, cum eum natura sua cogit ubique unum quaerere, et multitudo invenire non sinit. »

2. Nous n'avons pas identifié avec précision cette référence.

3. S. AUGUSTIN, *Confess.*, lib. X, cap. XXIV ; *P. L.*, t. XXXII, col. 794, n° 35.

4. Suit alors dans le ms d'Erfurt, col. 177-183, une table des matières, que nous trouvons dans le ms. de Cues (Fol. 58 r-2-59r-2) avant le commentaire d'Eckhart. Cette table est annoncée dans les deux manuscrits par ces mots : « Iste sunt auctoritates que exponuntur in libro sapiencie, et hoc [hic *E*] ordine. » En marge, on a transcrit une double numérotation : celle des chapitres de la *Sagesse*, et à l'intérieur de chacun des chapitres, celle des paragraphes qui divisent le commentaire d'Eckhart. La table reproduit le texte des versets commentés — on s'est aperçu qu'Eckhart n'écrit pas un commentaire suivi, mais qu'il s'arrête seulement dans chaque chapitre, sur un certain nombre de versets — et donne un aperçu général des matières traitées dans le commentaire. Cette table, nous l'avons reproduite au fur et à mesure, en tête des chapitres et des paragraphes, mettant en petites capitales le texte scripturaire, et en italiques le résumé général du commentaire.

A la fin de cette table, on lit dans *C*: *Explicit tabula in libris sapiencie*, et on trouve dans le ms. d'Erfurt, col. 183, écrite d'une main différente et d'une encre pâle et estompée, cette note : *Ekha[r]tus magister sacre theologie.*

Nous avons achevé la publication du commentaire d'Eckhart sur le livre de la *Sagesse*. Ce n'était point là une mince besogne. Nous avons tenu, en effet, à rechercher au fur et à mesure, et autant que cela nous était possible les sources de la pensée d'Eckhart. On trouvera les premières bases pour une synthèse de la philosophie et de la théologie du Maître dans ces notes multiples, qui ont exigé des recherches considérables et un immense labeur.

Par ailleurs, l'établissement du texte n'allait non plus sans difficulté. Pour éviter autant que possible, les imperfections auxquelles il est difficile d'échapper dans un travail de ce genre, M. J Koch, professeur à l'Université de Breslau, auteur de remarquables travaux sur le moyen âge, a bien voulu revoir avec le plus grand soin, notre texte sur les mss. d'Erfurt et de Cues ; il nous a apporté maintes corrections, proposé un certain nombre d'améliorations du texte ; et si cette seconde partie de notre travail présente quelques mérites, c'est à M. Koch que nous les attribuons bien volontiers.

Jusqu'ici nos études sur Eckhart ont porté sur deux points principaux :

I. — Le procès. Dans le t. I des *Archives*, (1926, p. 129-268) nous avons publié les actes du procès de 1326, d'après le manuscrit de Soest. Cette pièce avait déjà été publiée par le regretté P. Daniels. Mais cette édition involontairement hâtive, contenait de telles imperfections que la véritable physionomie du document y était défigurée. Nous avons cherché à la restituer, en rétablissant l'ordre logique et chronologique de ces différents documents ; et nous avons voulu de plus rechercher dans les œuvres d'Eckhart les textes incriminés, et les confronter avec les textes du procès.

Dans une autre étude aujourd'hui complètement épuisée, nous avons retracé la première phase du débat de 1326. [*Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart. Première phase* (1325-1326), Ligugé ; (Vienne), 1926. Extrait de la *Vie spirituelle*].

II. — Les textes inédits. Avec le *Commentaire sur la Sagesse*, nous avons commencé la publication des ouvrages latins d'Eckhart, connus seulement jusqu'ici par quelques fragments, publiés jadis par le P. Denifle. En éditant ces textes, nous avons rencontré bien des problèmes doctrinaux. Nous ne pouvions songer à les résoudre tous ; mais nous avons voulu néanmoins donner quelques fils conducteurs qui pourront aider à l'intelligence de ces doctrines.

A cette étape de notre travail, il nous semble encore bien prématuré de porter sur Eckhart un jugement définitif : la publication des textes inédits n'est pas achevée. Nous pensons publier dans un avenir prochain, les deux commentaires très importants, sur le livre de la *Genèse* ; et nous achèverons alors l'histoire du procès dont la seconde phase est beaucoup plus complexe encore que la première. Comme travail préparatoire, il sera très utile aussi de donner une table analytique détaillée des doctrines eckhartiennes, et une table de concordance des textes latins et allemands du maître.

C'est après avoir rassemblé, coordonné tous ces matériaux que nous entreprendrons un travail d'ensemble sur la pensée d'Eckhart.

Rome, Santa Sabina.

P. G. THÉRY, O. P.

ERRATA

P. 44, n. 2, au lieu de : ms. 854, *lire* 584.

P. 93 n. 1, au lieu de : ms. 16603, *lire* 16613.

P. 165, au lieu de Philatèthe, *lire* Philalèthe.

TABLE DES NOMS PROPRES

Les chiffres en italique renvoient aux notes qui se trouvent au bas des pages.

TABLES DES MANUSCRITS CITÉS ET UTILISÉS

I

MANUSCRITS LATINS

1. Utilisés pour l'édition du commentaire sur la *Sagesse* d'Eckhart, p. 233-392.

2. Voir plus haut, p. 108-126 : *Le texte latin médiéval du De intellectu d'Alfarabi.*

3. Voir plus haut, p. 171-206, l'étude complète sur les mss. des œuvres de Jacques de Metz.

II

MANUSCRITS ARABES

III

MANUSCRITS HÉBREUX

1. Voir page précédente, n. 2.
2. Voir page précédente, n. 3.

TABLE DES MATIÈRES

Le Gérant: A. FICHELLE.

e. De Brouwer et Cie 41 Rue du Metz, Lille. — 5.625




Stanford University Libraries
3 6105 008 457 884

